الإحكام في أصول الأحكام

تأليف

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

الجزء الثالث

ضبطه وكتب حواشيه

الشيخ إبراهيم العجوز

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le

بسم الله الرحمن الرحيم

الصنف السادس ــ في المُطلق والمقيَّد

أمَّا المُطلقُ فعبارةٌ عن النكرةِ في سياقِ الإثباتِ.

فقولنا (نكرة) احترازٌ عن أسماء المعارف وما مدلولهُ واحدٌ مُعيَّنٌ أو عامٌّ مستغرِقٌ. وقولنا (في سياق الإثبات) احترازٌ عن النكرةِ في سياقِ النفي، فإنَّها تعمُّ جميعَ ما هو من جنسها، وتخرجُ بذلك عن التنكيرِ لدلالةِ اللفظِ على الاستغراقِ، وذلك كقولك في معرض الأمر «اعتقْ رقبةً» أو مصدر الأمر كقولهِ: ﴿ فتحرير رقبة ﴾[1] أو الإخبار عن المستقبل كقولهِ: «سأعتقُ رقبةً» ولا يُتصوَّرُ الإطلاقُ في معرضِ الخبر المتعلقِ بالماضي، كقوله: «رأيتُ رجلاً» ضرورة تعينهِ من اسنادِ الرؤيةِ إليهِ.

وإنْ شئت قلت هو اللفظ ُالدالُّ على مدلولٍ شائعٍ في جنسهِ.

فقولنا (لفظ) كالجنس للمطلقِ وغيرِه؛ وقولنا (دالّ) احترازٌ عن الألفاظِ المهملة؛ وقولنا (على مدلول) ليعمَّ الوجودَ والعدَم؛ وقولنا (شائع في جنسهِ) احترازٌ عن أسماء الأعلامِ، وما مدلولهُ مُعيَّن أو مستغرقٌ.

وأمَّا المقيَّدُ فإنَّهُ يُطلقُ باعتبارَين: الأوَّل ما كانَ من الألفاظِ الدالَّةِ على مدلولٍ مُعيَّن، كزيدٍ وعمرو وهذا الرجل، ونحوه؛ الثاني ما كانَ من الألفاظِ دالاً على وصف مدلوله المطلقِ بصفةٍ زائدة عليهِ كقولكَ «دينارٌ مصريّ، ودرهمٌ مكيٌّ» وهذا النوعُ من المقيَدِ، وإن كانَ مُطلقاً في جنسِه من حيث هو دينارٌ مصريّ ودرهمٌ مكيّ، غير أنَّهُ مقيَّدٌ بالنسبةِ إلى مطلقِ الدينارِ والدرهم، فهو مُطلَقٌ من وجهٍ، ومقيَّدٌ من وجهٍ.

---

(١) المجادلة، ٣.

وإذا عُرِفَ معنى المطلق والمقيَّد، فكلُّ ما ذكرناهُ في مخصِّصاتِ العمومِ ـ من المتَّفَقِ عليهِ، والمختلفِ فيهِ، والمزيّف، والمختارِ، فهو بعينهِ جارٍ في تقييدِ المطلقِ، فعليك باعتبارِهِ ونقلهِ إلى ههنا.

ونزيدُ مسألةً أخرى، وهو أنَّهُ إذا وردَ مُطلقٌ ومُقيَّدٌ، فلا يخلو، إمَّا أن يختلفَ حكمُهما، أو لا يختلف: فإنِ اختلفَ حكمهما، فلا خلافَ في امتناع حملِ أحدِهما على الآخرِ، وسواء كانا مأمورَين أو منهيين، أو أحدُهما مأموراً والآخرُ منهيًّا، وسواء اتحد سببها أو اختلف، لعدَمِ المنافاةِ في الجمع بينهما إلاَّ في صورةٍ واحدةٍ، وهي ما إذا قال مثلاً في كفارة الظهار «اعتقوا رقبةً» ثم قال: «لا تعتقوا رقبةً كافرةً» فإنَّهُ لا خلافَ في مثلِ هذهِ الصورةِ أنَّ المقيَّدَ يُوجِبُ تقييد الرقبةِ المطلقةِ بالرقبة المسلمةِ. وعليك باعتبارِ أمثلةِ هذهِ الأقسامِ، فإنَّها سهلة.

وأمَّا إن لمْ يختلفْ حكمُهما، فلا يخلو إمَّا أن يتَّحدَ سببُهما، أو لا يتحد: فإنِ اتَّحدَ سببُهما، فإمَّا أن يكونَ اللفظ دالاً على إثباتِهما أو نفيهما؛ فإن كان الأوَّل، كما لو قال في الظهارِ «اعتقوا رقبةً» ثمَّ قال «اعتقوا رقبةً مسلمةً» فلا نعرفُ خلافاً في حملِ المُطلقِ على المقيَّد ههنا، وإنَّما كانَ كذلك، لأنَّ مَنْ عملَ بالمقيَّدِ فقد وفَّى بالعمل بدلالةِ المُطلقِ، ومن عمل بالمطلقِ لم يفِ بالعمل بدلالةِ المقيَّد، فكان الجمعُ هو الواجب والأولى.

فإن قيلَ بطريقِ الشبهةِ إذا كان حكمُ المطلَقِ إمكان الخروجِ عن عهدتِهِ، بما شاء المكلَّفُ من ذلك الجنس، فالعمل بالمقيَّدِ ممَّا يُنافي مقتضى المطلقِ، وليس مُخالفةُ المطلقِ، وإجراء المقيَّدِ على ظاهرِهِ أولى من تأويلِ المقيَّدِ بحملهِ على الندبِ وإجراء المطلقِ على إطلاقهِ.

قلنا: بل التقييدُ أولى من التأويل لثلاثةِ أوجهٍ:

الأوَّل: أنَّهُ يلزمُ منهُ الخروجُ عن العهدةِ بيقينٍ، ولا كذلك في التأويل.

الثاني: أنَّ المطلقَ إذا حُمِلَ على المقيَّدِ، فالعمل بهِ فيهِ لا يخرجُ عن كونهِ موفياً للعمل باللفظِ المطلق في حقيقتهِ، ولهذا لو أدَّاهُ قبلَ ورودِ التقييدِ، كان قد عملَ باللفظ في حقيقتهِ، ولا كذلك في تأويل المقيَّدِ وصرفهِ عن جهةِ حقيقتهِ إلى مجازهِ.

الثالث: أنَّ الخروجَ عن العهدةِ بفعلِ أيّ واحدٍ كان من الآحادِ الداخلةِ تحتَ اللفظِ المطلقِ لم يكنِ اللفظ دالاً عليهِ بوضعهِ لغةً، بخلاف ما دلَّ عليهِ المقيَّدُ من صفةِ التقييد. ولا يخفى أنَّ المحذورَ في صرفِ اللفظِ عمَّا دلَّ عليهِ اللفظ لغةً أعظمُ من صرفهِ عمَّا لم يدلَّ عليهِ بلفظهِ لغةً.

وأمَّا إنْ كان دالاً على نفيها أو نهيٍ عنها، كما لو قال مثلاً في كفارة الظهار «لا تعتق مكاتباً كافراً» فهذا أيضاً ممَّا لا خلافَ في العملِ بمدلوليها. والجمع بينهما في النفي، إذْ لا تعذُّرَ فيهِ.

وأمَّا إن كانَ سببُها مختلفاً، كقولهِ تعالى في كفارة الظهار: ﴿والذين يُظاهِرونَ من نسائهم، ثم يَعُودونَ لما قالوا، فتحرير رقبةٍ﴾[1] وقولهِ تعالى في القتل الخطإ: ﴿ومن قَتَلَ مؤمناً خطأً، فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ﴾[2] فهذا ممَّا اختُلِف فيهِ: فنُقِلَ عن الشافعي، رضيَ الله عنهُ، تنزيلُ المطلقِ على المقيَّدِ في هذه الصورةِ، لكن اختلفَ الأصحابُ في تأويلهِ: فمنهم من حملهُ على التقييد مطلقاً من غيرِ حاجةٍ إلى دليلٍ آخر؛ ومنهم من حملهُ على ما إذا وُجِدَ بينهما علة جامعةٌ مقتضيةٌ للإلحاقِ، وهو الأظهرُ من مذهبهِ. وأمَّا أصحابُ أبي حنيفة فإنَّهم منعوا من ذلك مطلقاً.

ولنذكرْ حجَّةَ كلّ فريقٍ، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ.

أمَّا حجَّةُ من قال بالتقييدِ من غيرِ دليلٍ، فهي أنَّ كلامَ اللهِ تعالى متحدٌ في ذاتهِ، لا تعدُّدَ فيهِ، فإذا نصَّ على اشتراطِ الإيمان في كفَّارةِ القتلِ، كان ذلك تنصيصاً على اشتراطهِ في كفَّارة الظهار، ولهذا حُمِلَ قولهُ تعالى: ﴿والذاكرات﴾[3] على قولهِ في أوّل الآية: ﴿والذاكرين الله كثيراً﴾[4] من غيرِ دليلٍ خارجٍ.

وهذا ممَّا لا اتجاهَ لهُ؛ فإنَّ كلامَ الله تعالى إمَّا أن يُرادَ بهِ المعنى القائمُ بالنفسِ، أو العبارات الدالَّة عليهِ. والأولُ، وإن كان واحداً لا تعدُّدَ فيهِ، غير أن تعلُّقَهُ بالمتعلقاتِ مختلفٌ باختلافِ المتعلّق، ولا يلزمُ من تعلُّقه بأحدِ المختلفين بالإطلاقِ والتقييدِ، أو

---

(١) المجادلة، ٣.
(٢) النساء، ٩٢.
(٣) الأحزاب، ٣٥.
(٤) الأحزاب، ٣٥.

العموم والخصوص، أو غير ذلك، أن يكونَ متعلّقاً بالآخر؛ وإلا كانَ أمره ونهيُهُ ببعضِ المختلفاتِ أمراً ونهياً بباقي المختلفاتِ، وهو محالٌ مُتناقِضٌ، بل وكانَ يلزمُ من تعلّقِهِ بالصوم المقيّدِ في الحجّ بالتفريقِ، حيث قال تعالى: ﴿فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ، وسبْعةٍ إذا رَجَعتم﴾[1] وبالتتابع في الظهار حيث قال: ﴿فصيامُ شهرَين متتابعين﴾[2] أن يتقيد الصومُ المطلقُ في اليمينِ، إمّا بالتتابعِ أو التفريق، وهو محالٌ أو بأحدِهما دون الآخر، ولا أولوية. كيف وإنَّهُ يلزمُ من تقييدِهِ بأحدِهما دونَ الآخر، إبطالُ ما ذكروهُ من أنَّ التنصيصَ على أحدِ المختلفين يكونُ تنصيصاً على الآخر. وإنْ أريدَ بهِ العبارةُ الدالّةُ، فهي متعدّدةٌ غيرُ متحدة، ولا يلزمُ من دلالةِ بعضِها على بعضِ الأشياء المختلفةِ، دلالتُهُ على غيرِه، وإلاَّ لزم من ذلك المحالُ الذي قدّمنا لزومهُ في الكلامِ النفساني.

وأمّا ما ذكروهُ من حمل الذاكراتِ على الذاكرينِ الله كثيراً فلا نُسلّمُ أنَّ ذلك من غير دليلٍ. ودليلهُ أنَّ قولهُ تعالى: «والذاكرات» معطوفٌ على قولِهِ: ﴿والذاكرين الله كثيراً﴾[3] ولا استقلالَ لهُ بنفسهِ، فوجبَ ردُّهُ إلى ما هو معطوفٌ عليهِ ومشاركٌ لهُ في حكمِهِ.

وأمّا حجّةُ أصحاب أبي حنيفة، فإنَّهم قالوا: إذا امتنعَ التقييدُ من غيرِ دليلٍ لما سبق، فلا بدَّ من دليلٍ، ولا نصَّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ يدلُّ على ذلك، والقياسُ يلزمُ منهُ رفعُ ما اقتضاهُ المطلقُ من الخروجِ عن العهدةِ بأيّ شيء كان، ممّا هو داخلٌ تحتَ اللفظ المطلق، كما سبق تقريرُهُ، فيكونُ نسخاً؛ ونسخُ النصّ لا يكونُ بالقياسِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلّم أنَّهُ يلزمُ من القياسِ نسخُ النص المطلق، بل تقييدُه ببعضِ مسمياتِهِ، وذلك لا يدل على تخصيصِ العامّ بالقياسِ عندكم، فكذلك التقييدُ. كيف وإنَّ لفظَ (الرقبةِ) مطلقٌ بالنسبةِ إلى السليمةِ والمعيبةِ، وقد كان مقتضى ذلك أيضاً الخروجَ عن العهدةِ بالمعيبةِ، وقد شرطتم صفةَ السلامةِ، ولم يدلَّ عليهِ نصٌّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ؛ وإن كان بالقياس، فإمّا أن يكونَ نسخاً، أو لا يكون نسخاً: فإنْ كان الأوّل، فقد بطل قولكم إنَّ النسخَ لا يكونُ بالقياسِ، وإن لم يكن نسخاً، فقد بطلَ قولكم إنَّ رَفْعَ حكمِ المطلقِ بالقياسِ يكونُ نسخاً.

---

(١) البقرة، ١٩٦.
(٢) النساء، ٩٢.
(٣) الأحزاب، ٣٥.

وأمّا حجّةٌ من قالَ بالتقييدِ، بناء على القياسِ، فالوجهُ في ضعفهِ ما سبقَ في تخصيصِ العامّ بالقياسِ، فعليك بنقلهِ إلى ههنا.

والمختارُ أنّهُ إنْ كانَ الوصفُ الجامعُ بينَ المطلقِ والمقيَّدِ مؤثراً أي ثابتاً بنصٍّ أو إجماع، وجبَ القضاء بالتقييدِ، بناء عليهِ، وإنْ كان مستنبطاً من الحكمِ المقيد، فلا، كما ذكرناهُ في تخصيصِ العموم.

الصنف السابع ــ في المجمل

و يشتملُ على مقدّمةٍ ومسائل:

أمّا المقدّمةُ ففي معنى المجملِ. وهو في اللغةِ مأخوذٌ من الجمعِ، ومنهُ يُقال «أجملَ الحسابَ» إذا جمعهُ ورفع تفاصيلهُ. وقيل هو المحصّل، ومنهُ يُقالُ «جملتُ الشيء إذا حصلتهُ» هكذا ذكرهُ صاحبُ المجملِ في اللغةِ.

وأمّا في اصطلاحِ الأصوليين، فقال بعضُ أصحابِنا: هو اللفظُ الذي لا يُفهَمُ منهُ عند الإطلاقِ شيء؛ وهو فاسدٌ، فإنّهُ ليس بمانعٍ ولا جامع.

أمّا أنّهُ ليس بمانعٍ، فلأنّهُ يدخلُ فيهِ اللفظُ المهملُ، فإنّهُ لا يُفهمُ منهُ شيء عند إطلاقهِ، وليس بمجملٍ، لأنَّ الإجمالَ والبيانَ من صفاتِ الألفاظِ الدالّةِ، والمهمل لا دلالة لهُ، و يدخل فيهِ قولنا مستحيلٌ، فإنّهُ ليس بمُجملٍ مع أنّهُ لا يُفهمُ منهُ شيء عند إطلاقِهِ، لأنَّ مدلولَهُ ليسَ بشيء بالاتفاقِ.

وأمّا أنّهُ ليسَ بجامعٍ، فلأن اللفظَ المُجمَلَ المتردّدَ بين محاملَ، قد يُفهمُ منهُ شيء، وهو انحصارُ المرادِ منهُ في بعضِها، وإن لم يكنْ معيناً. وكذلك ما هو مُجمَلٌ من وجهٍ، ومبيَّنٌ من وجهٍ، كقولهِ تعالى: ﴿وآتوا حقَّهُ يومَ حصادِهِ﴾[1] فإنّهُ مُجمَلٌ، وإنْ كانَ يُفهَمُ منهُ شيء.

فإن قيلَ: المرادُ منهُ أنهُ الذي لا يُفهَمُ منهُ شيء عند إطلاقِهِ من جهةِ ما هو مُجمَلٌ، ففيهِ تعريفُ المجمل بالمجمل، وتعريفُ الشيء بنفسهِ ممتنعٌ. كيف وإنَّ الإجمالَ كما أنّهُ قد يكونُ في دلالةِ الألفاظِ، فقد يكونُ في دلالةِ الأفعال، وذلك كما لو قام النبيُّ صلى

(١) الأنعام، ١٤١.

الله عليهِ وسلَّم، من الركعةِ الثانيةِ، ولم يجلس جلسةَ التشهدِ الوسطِ، فإنَّهُ مترددٌ بينَ السهوِ الذي لا دلالةَ لهُ على جوازِ تركِ الجلسةِ، وبينَ التعمدِ الدالِّ على جوازِ تركِها. وإذا كانَ الإجمالُ قد يعمُّ الأقوالَ والأفعالَ، فتقييد حدّ المجملِ باللفظِ يخرجهُ عن كونهِ جامعاً، وبهذا يبطلُ ما ذكرهُ الغزالي في حدّ المجمل من أنّهُ اللفظ الصالحُ لأحدِ معنيين الذي لا يتعيَّنُ معناهُ لا بوضعِ اللغةِ، ولا بعرفِ الاستعمال.

وذكر أبو الحسين البصريّ فيهِ حدَّين آخرَين: الأوَّل أنهُ الذي لا يُمكنُ معرفةُ المرادِ منهُ، و يبطلُ بالألفاظِ المهملة، وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء، فإنَّهُ إذا أريد بهِ جهةُ مجازهِ، فإنَّهُ لا يُفهَمَ المرادُ منهُ، وليس بمُجملٍ.

الثاني، قال: المُجمَلُ هو ما أفادَ شيئاً من جملةِ أشياء هو متعيّن في نفسهِ، واللفظ لا بعينهِ، قال وهذا بخلافِ قولك «اضربْ رجلاً» فإنَّ مدلولهُ واحدٌ غيرُ معيّنٍ في نفسهِ، وأيّ رجلٍ ضربتهُ جازَ، ولا كذلك لفظُ القرء فإنَّ مدلولهُ واحدٌ متعيَّنٌ في نفسهِ من الطهرِ أو الحيض، وفيهِ إشعارٌ بتقييدِ الحدّ باللفظِ حيثُ قال: (واللفظ لا بعينه) فلا يكونُ جامعاً بخروجِ الإجمالِ في دلالةِ الفعلِ عنهُ، كما حقَّقناهُ، وإنَّما يصحُّ التقييدُ باللفظِ، لو أريدَ تحديدُ المجملِ اللفظيّ خاصَّةً.

والحقُّ في ذلك أن يُقالَ: المُجملُ هو ما لهُ دلالةٌ على أحدِ أمرين لا مزِّية لأحدِهما على الآخر بالنسبةِ إليه.

فقولنا (ما له دلالة) ليعمّ الأقوالَ والأفعالَ وغيرَ ذلك من الأدلَّةِ المجملةِ؛ وقولنا (على أحد أمرَين) احترازٌ عمَّا لا دلالةَ لهُ إلاَّ على معنًى واحدٍ؛ وقولنا (لا مزيَّةَ لأحدِهما على الآخر بالنسبة إليهِ) احترازٌ عن اللفظِ الذي هو ظاهرٌ في معنًى وبعيدٌ في غيرِه، كاللفظِ الذي هو حقيقةٌ في شيء ومجازٌ في شيء على ما عُرِف فيما تقدَّم.

وقد يكونُ ذلك في لفظٍ مفردٍ مُشترَك عند القائلين بامتناع تعميمهِ، وذلك إمَّا بين مختلفين، كالعين، للذهب والشمسِ، والمختارِ للفاعل والمفعول، أو ضدّين كالقرؤ، للطهرِ والحيض.

وقد يكونُ في لفظٍ مركّبٍ، كقولِهِ تعالى: ﴿أو يَعفُوَ الذي بيدهِ عُقدةُ النكاحِ﴾ (١)

---

(١) البقرة، ٢٣٧.

فإنَّ هذهِ متردِّدةٌ بينَ الزوجِ والوليّ.

وقد يكونُ ذلك بسببِ التردُّدِ في عودِ الضميرِ إلى ما تقدّمهُ كقولك: «كلّ ما علمهُ الفقيه فهو كما علمهُ» فإنَّ الضميرَ في (هو) متردِّدٌ بين العودِ الى الفقيه وإلى معلومِ الفقيهِ؛ والمعنى يكونُ مختلفاً، حتى إنهُ إذا قيل بعودِهِ الى الفقيهِ كان معناه: فالفقيهُ كمعلومه؛ وإن عاد إلى معلومهِ، كان معناهُ: فمعلومه على الوجهِ الذي علم.

وقد يكونُ ذلك بسببِ تردُّدِ اللفظ بين جمع الأجزاء وجمع الصفاتِ، كقولك: «الخمسةَ زوجٌ وفرد» والمعنى مختلفٌ، حتى أنهُ إن أريد بهِ جمعُ الأجزاء، كان صادقاً، وإنْ أريدَ بهِ جمعُ الصفاتِ، كان كاذباً.

وقد يكون ذلك بسببِ الوقفِ والإبتداء، كما في قولهِ تعالى: ﴿وما يعلمُ تأويلَهُ إلاَّ اللهُ والراسِخونَ في العلمِ﴾(١) فالواو في قولهِ: ﴿والراسخون﴾ متردِّدةٌ بين العطفِ والإبتداء، والمعنى يكونُ مختلفاً.

وقد يكونُ ذلك بسببِ تردُّدِ الصفةِ، وذلك كما لو كان زيدٌ طبيباً غيرَ ماهرٍ في الطبّ وهو ماهرٌ في غيرهِ، فقلت: «زيدٌ طبيبٌ ماهرٌ» فإن قولك (ماهر) متردِّدٌ بين أن يُرادَ بهِ كونُهُ ماهراً في الطبّ فيكون كاذباً، وبين أن يُرادَ بهِ غيرهُ، فيكون صادقاً.

وقد يكونُ ذلك بسببِ تردُّدِ اللفظِ بين مجازاتِهِ المتعدِّدَهِ عند تعذُّر حملهِ على حقيقتهِ، وقد يكونُ بسببِ تخصيص العمومِ بصوَرٍ مجهولةٍ، كما لو قال: «اقتلوا المشركين» ثمَّ قالَ بعدَ ذلك «بعضهم غيرُ مرادٍ لي من لفظي» فإنَّ قولهُ ﴿اقتلوا المشركين﴾ بعد ذلك يكونُ مجملاً غيرَ معلومٍ؛ أو بصفةٍ مجهولةٍ كقوله تعالى: ﴿وأحِلَّ لكم ما وراء ذلكُمْ أنْ تبتَغُوا بأموالكم مُحصِنين﴾(٢) فإنَّ تقييدَ الحلِّ بالإحصان، مع الجهلِ بما هو الإحصانُ، يُوجبُ الإجمال فيما أحلَّ؛ أو باستثناء مجهولٍ كقولهِ: ﴿أحلَّتْ لكم بهيمةُ الأنعام إلاَّ ما يُتلى عليكم﴾(٣) فإنَّهُ مهما كان المستثنى مجملاً، فالمستثنى منهُ كذلك، وكذلك الكلامُ في تقييدِ المطلقِ.

---

(١) آل عمران، ٧.

(٢) النساء، ٢٤.

(٣) المائدة، ١.

وقد يكونُ ذلكَ بسبب إخراجِ اللفظِ في عُرفِ الشرعِ عمَّا وُضعَ لهُ في اللغة عند القائلين بذلك، قبلَ بيانهِ لنا، كقوله: ﴿ أقيموا الصَّلوةَ، وآتوا الزكٰوة ﴾[1] ﴿ ولله على الناسِ حِجُّ البيتِ مَنِ آستطاعَ إليهِ سبيلاً ﴾[2] فإنَّهُ يكونُ مجملاً لعدمِ إشعارِ اللفظِ بما هُو المرادُ منهُ بعينهِ من الأفعالِ المخصوصةِ، لأنَّهُ مُجمَلٌ بالنسبةِ إلى الوجوبِ.

هذا كلُّهُ في الأقوال وقد يكون ذلك في الأفعال، كما ذكرناهُ أولاً.

وتمامُ كشفِ الغطاء عن ذلك بمسائل، وهي ثمان:

المسألة الأولى

في أن التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيها

الذي صار إليهِ أصحابُنا وجماعةٌ من المعتزلةِ، كالقاضي عبدِ الجبار والجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري، أنَّ التحليلَ والتحريمَ المضافَين إلى الأعيان، كقولهِ تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عليكم أمهاتُكُم ﴾[3] ﴿ حُرِّمَتْ عليكم الميتة ﴾[4] لا إجمال فيهِ، خلافاً للكرخي وأبي عبدِالله البصري.

احتجَّ القائلونَ بالإجمالِ بأنَّ التحليلَ والتحريمَ إنَّما يتعلَّقُ بالأفعالِ المقدورةِ، والأعيانُ التي أضيفَ إليها التحليلُ والتحريم غيرُ مقدورةٍ لنا، فلا تكونُ هي متعلقَ التحليلِ والتحريم، فلا بُدَّ من إضمارِ فعلٍ يكونُ هو متعلّق ذلك، حذراً من إهمالِ الخطابِ بالكليَّة، ويجب أن يكونَ ذلك بقدرِ ما تندفعُ بهِ الضرورةُ تقليلاً للإضمارِ المخالفِ للأصلِ. وعلى هذا، فيمتنعُ إضمارُ كلِّ ما يمكنُ تعلّقُهُ بالعينِ، من الأفعالِ، وليس إضمارُ البعضِ أولى من البعضِ، لعدَمِ دلالةِ الدليلِ على تعيينهِ، ولأنَّهُ لو دلَّ على تعيينِ بعضِ الأفعالِ، لكان ذلك متعيّناً من تعلُّقِ التحريم بأيِّ عينٍ كانت، وهو مُحالٌ.

قال النافونَ: وإن سلَّمنا امتناعَ تعلقِ التحليلِ والتحريم بنفسِ العين، ولكن متى

---

(1) البقرة، ٤٣.
(2) آل عمران، ٥.
(3) النساء، ٢٣.
(4) المائدة، ٣.

يحتاجُ إلى الإضمار، إذا كان اللفظ ظاهراً بعرفِ الاستعمالِ في الفعلِ المقصودِ من تلك العينِ، أو إذا لم يكنْ؟ الأول ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ.

وبيانُهُ أنَّ كلَّ من اطَّلع على عرفِ أهل اللغةِ، ومارسَ ألفاظَ العربِ لا يتبادرُ إلى فهمهِ عند قول القائل لغيره: (حرَّمتُ عليكَ الطعامَ والشرابَ، وحرَّمتُ عليكَ النساء) سوى تحريمِ الأكل والشربِ من الطعامِ والشراب، وتحريم وطء النساء. والأصلُ في كلِّ ما يتبادرُ إلى الفهمِ أن يكونَ حقيقةً، إمَّا بالوضعِ الأصلي، أو بعرفِ الاستعمال؛ والإجمالُ مُنتفٍ بكلّ واحدٍ منهما ولهذا، كان الإجمالُ مُنتفياً عند قولِ القائلِ: « رأيتُ دابَّةً » لما كان المتبادرُ إلى الفهمِ ذوات الأربع بعرفِ الاستعمال، وإن كان على خلاف الوضعِ الأصلي. وعلى هذا، فقد خرجَ الجوابُ عمَّا ذكروهُ من الوجهِ الثاني أيضاً.

سلَّمنا أنَّهُ لا بُدَّ من الإضمار، ولكنْ ما المانعُ من إضمارِ جميع التصرُّفاتِ المتعلِّقةِ بالعينِ، المضاف إليها التحليل والتحريم.

قولهم إنَّ زيادةَ الإضمارِ على خلافِ الأصل. قلنا: فإضمار البعضِ إمَّا أن يُفضِي الى الإجمال، أو لا يُفضي إليهِ، فإن كان الثاني، فقد بطلَ مذهبُكم؛ وإنْ كان يُفضي إلى الإجمالِ، فلا بُدَّ من إضمارِ الكلّ، حذراً من تعطيلِ دلالةِ اللفظ.

فلئن قالوا: إضمارُ البعض، وإنْ أفضى الى الإجمالِ، فليس في ذلك ما يُفضي إلى تعطيلِ دلالةِ اللفظِ مُطلقاً، لإمكانِ معرفةِ تعيينِ مدلولهِ بدليلٍ آخر. وأمَّا محذورُ إضمارِ كلّ التصرُّفاتِ فلازمٌ مطلقاً. ولا يخفى أنَّ التزامَ المحذورِ الدائمِ أعظمُ من التزامِ المحذورِ الذي لا يدومُ.

قلنا: بل التزامُ محذورِ إضمار جميع الأفعالِ أولى من التزامِ محذورِ الإجمال في اللفظِ لثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: أنَّ الإضمارَ في اللغةِ أكثرُ استعمالاً من استعمال الألفاظ المُجملةِ، ولولا أنَّ المحذورَ في الإضمار أقلُّ، لما كان استعمالهُ أكثر.

الثاني: أنَّهُ انعقدَ الإجماعُ على وجودِ الإضمار في اللغةِ والقرآنِ واختُلِفَ في وجودِ الإجمالِ فيها، وذلك يدلُّ على أنَّ محذورَ الإضمارِ أقلّ.

الثالث: أَنَّهُ قال، صلى الله عليهِ وسلَّم «لعنَ الله اليهودَ، حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ، فَحَملوها و باعوها وأكلوا أثمانها»[1] وذلك يدلُّ على إضمارِ جميعِ التصرُّفاتِ المتعلِّقةِ بالشحومِ، وإلاَّ، لما لحقهم اللعنُ ببيعها. ولو كان الإجمالُ أولى من إضمارِ الكلّ، لكان ذلك على خلافِ الأولى.

المسألة الثانية

ذهب بعض الحنفية إلى أن قوله تعالى: «وامسحوا برؤسكم» مجمل

ذهَبَ بعضُ الحنفيَّةِ إلى أنَّ قولَهُ تعالى: ﴿ وامسحوا برؤسِكم ﴾[2] مجملٌ لأنَّهُ يحتمل مسحَ جميعِ الرأسِ، ويحتملُ مسحَ بعضِهِ؛ وليس أحدُهما أولى من الآخر، فكان مجملاً.

قالوا: وما رُوِيَ عنهُ، صلى الله عليهِ وسلَّم، أنَّهُ مسحَ بناصيتِهِ، فهو بيانٌ لمجملِ الآية.

واتَّفق النافونَ على نفي الإجمالِ، لكن منهم مَنْ قال إنَّهُ بحكمِ وضعِ اللغةِ ظاهرٌ في مسحِ جميعِ الرأسِ، وهو مذهبُ مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني، مصيراً منهم إلى أنَّ (الباء) في اللغة أصلٌ في الإلصاقِ، كما سبق تعريفهُ، وقد دخلتْ على المسح وقرنتهُ بالرأس، واسمُ الرأسِ حقيقةٌ في كلِّهِ لا بعضِهِ، ولهذا، لا يُقالُ لبعضِ الرأس رأس، فكان ذلك مقتضياً لمسحِ جميعِهِ لغةً. وهذا، وإن كانَ هو الحقّ بالنظرِ إلى أصلِ وضعِ اللغة، غيرَ أنَّ عرفَ استعمالِ أهلِ اللغةِ الطارىء على الوضعِ الأصلي حاكمٌ عليهِ، والعرفُ من أهلِ اللغة في اطرادِ الاعتيادِ جارٍ باقتضاء إلصاق المسح بالرأس فقط، مع قطع النظر عن الكلّ والبعض؛ ولهذا، فإنَّهُ إذا قال القائلُ لغيرِهِ: «امسحْ يدَكَ بالمنديلِ» لا يَفهَمُ منهُ أحدٌ من أهلِ اللغةِ أنَّهُ أوجبَ عليهِ إلصاقَ يدِهِ بجميعِ المنديلِ، بل بالمنديل، إنْ شاء بكلِّهِ، وإن شاء ببعضِهِ. ولهذا، فإنَّهُ يخرجُ عن العهدةِ بكلّ واحدٍ منها.

---

(١) حديث: «لعن الله اليهود...» في الحديث المتفق عليه أن رسول الله (ص) قال: قاتل الله اليهود إن الله لما حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه..

(٢) المائدة، ٦.

وكذلك إذا قال: «مسحتُ يدي بالمنديل» فالسامعونَ يُجوِّزونَ أنّهُ مسحَ بكلِّهِ وببعضهِ، غيرَ فاهمين لزومَ وقوعِ المسحِ بالكل أو البعض، بل بالقدرَ المشترك بين الكلّ والبعض، وهو مطلَقُ مسحٍ؛ ويجبُ أن يكون كذلك، نفياً للتجوُّزِ والاشتراك في العرف. وهذا هو مذهبُ الشافعي، رضيَ اللهُ عنهُ، واختيارُ القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري.

وعلى كل تقديرٍ، فلا وجهَ للقولِ بالإجمالِ، لا بالنظرِ الى الوضع اللغوي الأصليّ، ولا بالنظرِ الى عرفِ الاستعمال.

المسألة الثالثة

مذهبُ الجمهور أنّهُ لا إجمالَ في قولهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: «رفع عن أمّتي الخطأ والنسيانُ»(١)

وقال أبو الحسين البصري وأبو عبدِالله البصري وغيرُهما إنّهُ مجملٌ، مصيراً منهم إلى أنَّ اللفظَ بوضعهِ لغةً يقتضِي رفعَ الخطإِ والنسيان في نفسهِ، وهو مُحالٌ مع فرضِ وقوعِهِ فيجل منصب النبيّ عن نفيهِ. وعند ذلك، فإمّا أن يُضمَرَ نفيُ جميعِ أحكامِهِ أو بعضِها، لا سبيلَ إلى الأوّلِ، لأنَّ الإضمارَ على خلافِ الأصل، وإنّما يُصارُ إليهِ لدفعِ الضرورة اللازمة من تعطيلِ العملِ باللفظِ، فيجبُ الاقتصارُ فيهِ على أقلّ ما تندفعُ بهِ الضرورةُ، وهو بعض الأحكامِ. كيف وأنّهُ يمتنعُ إضمارُ نفي جميعِ الأحكامِ، لأنَّ من جملتِها لزومُ الضمانِ وقضاء العبادةِ، وهو غيرُ منفيٍ بالإجماع. ثمَّ ذلكَ الحكمُ المُضمَرُ لا يمكنُ القولُ بتعيينهِ لعدمِ دلالة اللفظِ عليهِ، فلم يبقَ إلاَّ أنْ يكونَ غير مُعيَّنٍ، ويلزمُ منهُ الإجمالُ.

قال النافون للإجمال: وإن تعذَّرَ حملُ اللفظِ على رفعِ عينِ الخطإِ والنسيان، فإنّما يلزمُ الإضمارُ إنْ لو لمْ يكن اللفظُ ظاهراً بعرفِ استعمالِ أهل اللغة في نفي المؤاخذة والعقابِ قبلَ ورودِ الشرعِ، وليس كذلك، ولهذا فإنَّ كلَّ من عَرَفَ عُرْفَ أهلِ اللغةِ لا

---

(١) الطبراني من حديث ثوبان، صحيح، وحسنه النووي في تعليق الطلاق ورواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني في المستدرك من حديث الأوزاعي.

يتشكَّكُ ولا يتردَّدُ عند سماعِه قول السيّدِ لعبدِه: «رفَعتُ عنك الخطأ والنسيان» في أنَّ مُرادهُ من ذلك رفعُ المؤاخذةِ والعقابِ.

والأصلُ أنَّ كلَّ ما يتبادرُ إلى الفهمِ من اللفظ أن يكونَ حقيقةً فيه، إمّا بالوضعِ الأصلي، أو العرف الاستعمالي. وذلك لا إجمالَ فيهِ ولا تردُّد.

فإن قيل: لو كان عرفُ الاستعمالِ كما ذكرتموهُ لارتفعَ عنهُ الضمانُ لكونهِ من جملةِ المؤاخذات والعقوباتِ.

قلنا: عنهُ جوابانِ.

الأوّل: أنّا لا نُسلِّمُ أنَّ الضمانَ، من حيث هو ضمانٌ، عقوبةٌ ولهذا يجبُ في مالِ الصبي والمجنون، وليسا أهلاً للعقوبةِ، وكذلك يجبُ على المضطرِّ في المخمصةِ إذا أكلَ مالَ غيرِهِ، مع أنَّ الأكلَ واجبٌ عليهِ حفظاً لنفسهِ، والواجبُ لا عقوبةَ على فعلهِ؛ وكذلك يجبُ الضمانُ على من رمى إلى صفّ الكفّار فأصاب مُسلماً، مع أنّهُ مأمورٌ بالرمي، وهو مُثابٌ عليهِ.

الثاني: وإنْ سلّمنا أنّهُ عقابٌ، لكنَّ غايتَهُ لزومُ تخصيصِ عمومِ اللفظِ الدالّ على نفي كلّ عقابٍ، وذلك أسهلُ من القولِ بالإجمالِ.

المسألة الرابعة

اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة إلا بطهور» فذهب الكل إنه لا اجمال فيه

اختلفوا في قولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم «لا صلاةَ إلاَّ بطهور»[1] ولا صلاةَ إلاَّ بفاتحةِ الكتاب، ولا صيامَ لمن لم يبيّت الصيام من الليل[2]، ولا نكاحَ إلاَّ بوليٍّ وشاهدَيْ

---

(١) حديث: «لا صلاة إلا بطهور»: وأصله في صحيح مسلم (لا يقبل صلاة بغير طهور) ورواه الطبراني في الأوسط من حديث ابن عمر بلفظ (لا صلاة لمن لا طهور له).

(٢) حديث: «لا صيام لمن لم يبيت...» رواه أحمد وأبو داوود والنسائي والترمذي وابن خزيمة في صحيحه بلفظ «من لم ينو الصيام من الليل فلا صيام له».

وورد في الدارقطني بلفظ: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل» وقد ذكره ابن حبان في الضعفاء.

عدلٍ »[1] ونحوه.

فمذهبُ الكلِّ أنَّهُ لا إجمالَ فيهِ، خلافاً للقاضي أبي بكر وأبي عبدِالله البصري، فإنَّهما قالا بإجماله، لأنَّ حرفَ النفي دخلَ على هذهِ المسميَّاتِ مع تحقُّقها، فلا بُدَّ من إضمارِ حكمٍ يلحقُ، وتمام تقريرهِ كما مرَّ في المسألةِ المتقدّمة.

والمختار أنَّهُ لا إجمالَ في هذهِ الصوَر، لأنَّهُ لا يخلو إمَّا أن يُقالَ بأنَّ الشارعَ لهُ في هذهِ الأسماء عرفٌ، أو لا عرفَ لهُ فيها، بل هي منزلةٌ على الوضعِ اللغوي.

فإن قيلَ بالأوّل: فيجبُ تنزيلُ كلامِ الشارعِ على عرفهِ، إذِ الغالبُ منهُ أنهُ إنَّما يُناطقنا فيما لهُ فيهِ عرفٌ بعرفهِ، فيكون لفظهُ منزلاً على نفي الحقيقةِ الشرعيَّةِ من هذهِ الأمور، ونفيُ الحقيقة الشرعيَّةِ ممكنٌ. والأصلُ حملُ الكلامِ على ما هو حقيقةٌ فيهِ. وعلى هذا، فلا إجمالَ، وإنْ كان مسمَّى هذهِ الأمورِ بالوضع اللغويّ غيرَ منفيٍّ.

وإن قيلَ بالثاني: فالإجمالُ أيضاً إنَّما يتحقَّقُ إن لو لم يكنِ اللفظُ ظاهراً بعرفِ استعمالِ أهلِ اللغة قبلَ ورودِ الشرعِ في مثل هذهِ الألفاظِ في نفي الفائدةِ والجدوى، وليس كذلك.

وبيانُهُ أنَّ المتبادرَ إلى الفهم من نفي كلِّ فعلٍ كان متحقق الوجود إنَّما هو نفيُ فائدتِهِ وجدواهُ. ومنهُ قولهم «لا علمَ إلا ما نفعَ، ولا كلامَ إلاَّ ما أفاد، ولا حُكمَ إلاَّ لله، ولا طاعةَ إلاَّ لهُ، ولا بلدَ إلاَّ بسلطان» إلى غيرِ ذلك. وإذا كان النفيُ محمولاً على نفي الفائدةِ والجدوى، فلا إجمالَ فيهِ. وإنْ سلَّمنا أنَّهُ لا عرفَ للشارعِ، ولا لأهلِ اللغةِ في ذلك، وأنَّهُ لا بُدَّ من الإضمارِ غيرِ أنَّ الاتفاقَ واقعٌ على أنَّهُ لا خروجَ للمضمر ههنا عن الصحةِ والكمال وعند ذلك، فيجبُ اعتقادُ ظهورهِ في نفي الصحةِ والكمال لوجهين:

الأول: أنَّهُ أقربُ إلى مُوافقةِ دلالةِ اللفظِ على النفي، لأنَّهُ إذا قال: «لا صلاةَ، لا صومَ إلاَّ بكذا» فقد دلَّ على نفي أصلِ الفعلِ بدلالةِ المطابقةِ، وعلى صفاتِهِ بدلالةِ

---

(١) حديث: «لا نكاح إلا بولي...» أحمد والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث الحسن عنه، وفي إسناده عبدالله بن محرد وهو متروك، ورواه الشافعي من وجه آخر عن الحسن مرسلاً، وقال: وهذا وإن كان منقطعاً فإن أكثر أهل العلم يقولون به.

الالتزامِ، فإذا تعذَّر العملُ بدلالةِ المطابقةِ، تعيَّن العملُ بدلالةِ الالتزامِ تقليلاً لمخالفةِ الدليلِ.

الثاني: أنَّهُ إذا كانَ اللفظُ قد دلَّ على نفي العمل وعدمِهِ، فيجب عند تعذُّرِ حملِ اللفظِ على حقيقتهِ، حملهُ على أقربِ المجازاتِ الشبيهة بهِ؛ ولا يخفى أنَّ مشابهةَ الفعل الذي ليس بصحيحٍ ولا كاملٍ للفعلِ المعدومِ أكثرُ من مشابهةِ الفعل الذي نُفيَ عنهُ أحدُ الأمرين دونَ الآخر، فكان الحملُ عليهِ أولى.

فإن قيل ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ من وجهين: الأوّل أنَّهُ يلزمُ منهُ الزيادةُ في الإضمارِ والتجوُّز المخالف للأصل، الثاني أنَّ حملهُ على نفي الكمالِ دون الصحَّةِ مستيقنٌ، من حيث إنَّهُ يلزمُ من نفي الصحّةِ نفيُ الكمالِ، ولا عكس، وإذا تقابلتِ الاحتمالاتُ لزمَ الإجمالُ.

قلنا: بلِ الترجيحُ لما ذكرناهُ، لأنَّهُ لا يلزمُ منهُ تعطيلُ دلالةِ اللفظِ، بخلافِ ما ذكرتموهُ، ولأنَّهُ على وفقِ النفي الأصلي، وما ذكرتموهُ على خلافهِ، فكان ما ذكرناهُ أولى. وعلى هذا، فقولهُ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم: «لا عملَ إلاَّ بنيّةٍ[1]، وإنَّما الأعمالُ بالنياتِ»[2] وإنْ لم يكن للشارع فيهِ عرفٌ، كما في الصلاةِ والصوم ونحوهما، فعرفُ أهلِ اللغةِ في نفيهِ نفي الفائدة والجدوى، كما قرَّرناهُ فيما تقدَّم، فلا إجمالَ فيهِ أيضاً، خلافاً لأبي الحسين البصري وأبي عبدالله البصري وغيرِهما من المعتزلة.

---

(١) لا عمل إلا بنية. يوضحه الحديث الذي بعده.

(٢) حديث: «وإنما الأعمال بالنيات» رواه الحاكم في الأربعين له من طريق مالك وكذا أخرجه ابن حبان من وجه آخر في مواضع صحيحه. وفي البخاري من طريق مالك «الأعمال بالنية» بحذف إنما ورواه البيهقي في المعرفة، ورواه عن يحيى بن سعيد ناس كثير.

المسألة الخامسة

اختلفوا في أن لفظ القطع واليد في قوله تعالى: (فاقطعوا أيديها) هل هو مجمل أم لا؟

اختلفوا في قولِهِ تعالى: ﴿ والسَّارقُ والسارِقةُ فاقْطَعُوا أيدِيَهما ﴾[1] فقال بعضُ الاصوليّين إنَّ لفظَ القطعِ واليدِ مجملٌ. أمّا الإجمالُ في القطعِ، فلأنَّهُ يصدقُ إطلاقُهُ على بينونةِ العضوِ من العضوِ، وعلى شقّ الجلدِ الظاهرِ من العضو بالجرح، من غير إبانةٍ للعضو. ولذلك يُقالُ عندما إذا جرحَ يدهُ في بعضِ الأعمالِ، كَبَرْيِ القلمِ وغيرِهِ «قطعَ يدَهُ» وأمّا الإجمالُ في اليدِ، فلأنَ لفظَ اليد يُطلقُ على جملتها إلى المنكِبِ، وعليها إلى المِرْفَق، وعليها إلى الكُوعِ، وليس أحدُ هذهِ الاحتمالاتِ أظهرَ من الآخر، فكان لفظُ اليد والقطعِ، مُجمَلاً.

وذهب الباقونَ إلى خلافِهِ متمسّكين في ذلك بالإجمالِ والتفصيل:

أمّا الإجمالُ فهو أن إطلاقَ لفظِ اليدِ على ما ذُكرَ من المحاملِ، وكذلك إطلاقُ لفظِ القطعِ، إمّا أنْ يكونَ حقيقةً في الكل أو هو حقيقة في البعض مجاز في البعض، فإن كان حقيقة في الكلّ، فإمّا أنْ يكونَ مشتركاً، أو متواطئاً: القولُ بالاشتراكِ يلزمُ منهُ الإجمالُ في الكلام، وهو على خلافِ الأصل. وإن كان الثاني والثالث، فليس بمجملٍ. كيف وإنَّهُ وإن كان الاشتراكُ على وفقِ الأصل إلاّ أنَّ الاحتمالاتِ ثلاثةٌ كما ذكرناهُ، ولا إجمالَ فيهِ على تقديرين منها، وهما حالةُ التواطيء والتجوُّز في أحدِهما، وإنَّما يتحقَّقُ الإجمالُ على تقديرِ الاشتراكِ، وهو متَّحدٌ؛ ووقوعُ احتمالٍ من احتمالين أغلبُ من وقوعِ احتمالِ واحدٍ بعينهِ. وإذا كان حقيقةً في أحدِهما دونَ الآخر، فيجبُ اعتقادُ كونهِ ظاهراً في كلّ العضوِ ضرورة الاتفاق على عدمِ ظهوره فيما سواه؛ أما عند الخصم، فلدعواهُ الإجمال، وأمّا عندنا فلمصيرنا إلى نفيِ الظهور عنهُ وانحصارِهِ في جملةِ مسمَّى العضو.

وأمّا التفصيلُ فهو أنَّ لفظَ اليدِ، وإن أطلق على ما ذكروهُ من الاحتمالاتِ إلاّ أنَّهُ حقيقةٌ في جملةِ العضوِ إلى المنكبِ، ومجازٌ فيما عداهُ. ودليلهُ أنَّهُ يصحُّ أن يُقالَ، إذا أبينت

---

(١) المائدة، ٣٨.

اليدُ من المرفقِ أو من الكوعِ: هذا بعضُ اليدِ لا كلها. وذلك يدلُّ على أنَّهُ ليسَ حقيقةً من وجهين:

الأول: أنَّ مسمَّى اليدِ حقيقةً لا يصدقُ عليهِ أنَّهُ بعضُ اليدِ والثاني صحَّةُ القولِ بأنَّهُ ليس كلَّ اليدِ، ولو كان مسمَّى اليدِ حقيقةً، لما صحَّ نفيُهُ.

وأمَّا لفظُ القطعِ فحقيقةٌ في إبانةِ الشيءِ عمَّا كانَ متَّصلاً بهِ. فإذا أضيفَ القطعُ إلى اليدِ، وكان مسمَّى اليدِ حقيقةً في جملتها إلى الكوعِ، وجبَ حملهُ على إبانةِ مسمَّى اليدِ، وهو جملتها، وحيثُ أُطلِقَ قطعُ اليدِ عند إبانةِ بعضِ أجزائها عن بعضٍ لا يكونُ حقيقةً، بل تجوُّزاً.

فإن قيل: لو كان الأمرُ على ما ذكرتموهُ لما وجبَ الاقتصارُ في قطعِ يدِ السارقِ على قطعهِ من الكوعِ، لما فيهِ من مُخالفةِ الظاهرِ.

قلنا: وإن لزم منهُ مخالفةُ الظاهرِ إلاَّ أنَّهُ أولى من القولِ بالإجمالِ في كلامِ الشارعِ، فكان إدراجُ ما نحنُ فيهِ تحتَ الأغلبِ أغلبَ.

الثاني: أنَّ القولَ بالإجمال ممَّا يُفضِي إلى تعطيلِ اللفظِ عن الاعمالِ في الحالِ، إلى حين قيامِ الدليلِ المرجّحِ، ولا كذلك في الحملِ على المجازِ: فإنَّهُ إن لم يظهرْ دليلُ التجوُّزِ عُمِلَ باللفظِ في حقيقتهِ؛ وإن ظهرَ عملَ بهِ في مجازه، من غيرِ تعطيلِ اللفظِ في الحالِ ولا في ثاني الحالِ.

المسألة السادسة

اللفظُ الواردُ إذا أمكنَ حملهُ على ما يُفيدُ معنىً واحداً، وعلى ما يُفيدُ معنيين

قال الغزالي وجماعةٌ من الأصوليّين: هو مُجمَلٌ لتردُّدِهِ بين هذينِ الاحتمالين، من غيرِ ترجيح.

والذي عليهِ الأكثرُ أنَّهُ ليس بُجملٍ، بل هو ظاهرٌ فيما يُفيدُ معنيين. وهذا هو المختارُ.

وقبلَ الخوضِ في الحجاجِ، لا بُدَّ من تلخيصِ محلّ النزاع فنقول: اللفظُ الواردُ إمّا أن يظهرَ كونهُ حقيقةً فيما قيل من المحملين مع اختلافِهما، أو كونهُ حقيقةً في أحدِهما، مجازاً في

الآخر، أو لم يظهرْ أحدُ الأمرين: فإنْ كان من القسم الأوّل أو الثاني، فلا معنى للخلافِ فيهِ، أمّا الأوّل فلتحقُّقِ إجمالِهِ، وأمّا الثاني فلتحقُّقِ الظهورِ في أحدِ المحملين: وإنَّما النزاعُ في القسم الثالث: ويجبُ اعتقادُ نفي الإجمال فيهِ، للإجمالِ والتفصيل: أمّا الإجمالُ فما تقدَّم في المسألةِ المتقدّمةِ. وأمّا التفصيلُ فهو أنَّ الكلام إنَّما وُضِعَ للإفادةِ، ولاسيَّما كلام الشارع. ولا يخفي أنَّ ما يُفيدُ معنيين أكثر في الفائدةِ، فيجبُ اعتقادُ كونِ اللفظ ظاهراً فيهِ.

فإن قيلَ: هذا الترجيحُ مُعارَض ٌبترجيحٍ آخر، وهو انَّ الغالبَ من الألفاظِ الواردةِ هي المفيدةُ لمعنًى واحدٍ، بخلافِ المفيد لمعنيين. وعند ذلك فاعتقادُ ادراجِ ما نحنُ فيهِ تحت الأعمّ الأغلب أغلبُ.

قلنا: يجبُ اعتقادُ الترجيح فيما ذكرناهُ، وذلك لأنهُ لا يخلو إمّا أن يُقالَ بالتساوِي بينَ الاحتمالين أو التفاوتِ.

القولُ بالتساوِي يلزمُ منهُ تعطيلُ دلالةِ اللفظِ وامتناعُ العملِ بهِ مُطلقاً، إلى حينِ قيامِ الدليل، وذلك على خلافِ الأصل.

وإن قيل بالتفاوتِ والترجيحِ، فإمّا أن يكونْ فيما يُفيدُ معنًى واحداً، أو فيما يُفيدُ معنيين: لا سبيلَ إلى الأوّل، إذِ القائلُ قائلانَ: قائلٌ يقولُ بالإجمال، ففيهِ نفيُ الترجيح عن المعنيين؛ وقائلٌ يقولُ بأنَّهُ ظاهرٌ راجحٌ فيما يُفيدُ معنيين دونَ ما يُفيدُ معنى واحداً؛ فقد وقعَ الاتفاقُ على نفي الترجيح فيما يفيدُ معنى واحداً، فتعيَّن الترجيحُ لما يُفيدُ معنيين.

المسألة السابعة

اختلفوا في اللفظ اذا أمكن حمله على حكم شرعي مجدد وعلى الموضوع اللغوي هل هو مجمل أم لا؟

اللفظ ُالواردُ من جهةِ الشارع إذا أمكنَ حملهُ على حكم شرعي مجدّد، وأمكنَ حملهُ على الموضوع اللغوي: اختلفوا فيهِ.

فذهب الغزالي الى أنَّهُ مُجمَلٌ لتردُّدِهِ بينَ الاحتمالين من غير مزيَّةٍ، وذهب غيرُهُ إلى أنَّهُ ظاهرٌ في الحكمِ الشرعي، وهو المختارُ. وذلك مثلُ قولِهِ، صلَّى اللهُ ُعليهِ وسلَّم:

« الطوافُ بالبيتِ صلاةٌ »[1] فإنَّهُ يحتملُ أنَّهُ أرادَ بهِ أنَّهُ كالصلاةِ حكماً، في الافتقارِ إلى الطهارةِ، ويحتملُ أنَّهُ أرادَ بهِ أنَّهُ مشتملٌ على الدعاء الذي هو صلاةٌ لغةً؛ وكقولِهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: « الاثنانِ فما فوقَهما جماعةٌ » فإنَّهُ يحتملُ أنَّهُ أرادَ بهِ أنَّهما جماعةٌ حقيقةً؛ ويحتملُ أنَّهُ أراد بهِ انعقادَ الجماعة بهما وحصول فضيلتها، وإنَّما قلنا بكونِهِ ظاهراً في الحكمِ الشرعي للإجمال والتفصيل:

أمَّا الإجمالُ فما ذكرناهُ فيما تقدَّم.

وأمَّا التفصيلُ فهو أنَّهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، إنَّما بُعِثَ لتعريفِ الأحكامِ الشرعيَّةِ، التي لا تُعرَفُ إلاَّ من جهتِهِ لا لتعريف ما هو معروفٌ لأهلِ اللغةِ، فوجبَ حملُ اللفظِ عليهِ لما فيهِ من موافقةِ مقصودِ البعثةِ.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ من الترجيح مُقابَلٌ بمثلِهِ، وبيانُهُ أنَّ حملَ اللفظِ على الحكمِ الشرعي، المجدّد مُخالِفٌ للنفي الأصلي، بخلافِ الحملِ على الموضوعِ الأصلي.

قلنا: إلاَّ أنَّا لو حملناهُ على تعريفِ الموضوعِ اللغوي، كانت فائدةُ لفظِ الشارع التأكيدَ بتعريفِ ما هو معروفٌ لنا؛ ولو حملناهُ على تعريف الحكمِ الشرعيّ. كانت فائدتُهُ التأسيس وتعريفَ ما ليس معروفاً لنا؛ وفائدةُ التأسيس أصلٌ، وفائدةُ التأكيدِ تبعٌ، فكان حملُهُ على التأسيس أولى.

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي فهو مجمل عند القاضي أبي بكر

إذا وردَ لفظُ الشارع، ولهُ مسمى لغوي، ومسمى شرعي عند المعترفِ بالأسماء الشرعيَّة، قال القاضي أبو بكر: تفريعاً على القول بالأسماء الشرعية إنَّهُ مُجمَلٌ. وقال بعضُ أصحابِنا وأصحاب أبي حنيفة إنَّهُ محمولٌ على المسمى الشرعيّ. وفصَّل الغزالي،

(١) حديث: « الطواف بالبيت صلاة » الترمذي والحاكم والدارقطني من حديث ابن عباس، وصححه ابن خزيمة وابن حبان، وقال الترمذي: روى مرفوعاً وموقوفاً ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء. وقال البزار: لا نعلم أحداً رواه عن النبي إلا ابن عباس، ورواه البيهقي. وقد ذكر له بقية: « إلا أن الله أباح فيه الكلام ».

وقال: ما وردَ في الإثباتِ، فهو للحكمِ الشرعيّ، وما وردَ في النهي، فهو مُجمَلٌ، ومثالُ ذلك في طرفِ الإثباتِ قولُهُ، صلى الله عليهِ وسلَّم، حينَ دخلَ على عائشةَ، فقال لها: «أعندَكِ شيء؟ ـ فقالت: لا ـ قال: إني إذاً أصوم»[1] فهو إنْ حُمِلَ على الصومِ الشرعي دلَّ على صحَّةِ الصومِ بنيَّةٍ من النهارِ، بخلافِ حملهِ على الصومِ اللغوي، ومثاله في طرف النهي نهيُهُ، عليهِ السلامُ عن صومِ يوم النحرِ، فإنَّهُ إنْ حُمِلَ على الصومِ الشرعيّ، دلَّ على تصوُّرِ وقوعِهِ لاستحالةِ النهي عمَّا لا تصوُّرَ لوقوعِهِ، بخلافِ ما إذا حُمِلَ على الصومِ اللغوي.

والمختارُ ظهورُهُ في المسمى الشرعي في طرفِ الإثبات، وظهورُهُ في المسمى اللغوي في طرفِ التركِ:

أمَّا الأوَّلُ: فبيانُهُ بما تقدَّمَ في المسألةِ التي قبلها، ويزيدُ ههنا وجهٌ آخرُ في الترجيحِ، وهو أنَّ الشارعَ، مهما ثبت لهُ عرفٌ، وإن كانت مناطقتهُ لنا بالأمورِ اللغويةِ غالباً، غير أنَّ مناطقتهُ لنا بعرفهِ، في موضعٍ لهُ فيهِ عرفٌ، أغلب.

وأمَّا إذا وردَ في طرف التركِ، كقولهِ، صلى الله عليهِ وسلَّم: «دَعِي الصلاةَ أيام أقرائك»[2] وكنهيِهِ عن بيع الحرِّ والخمرِ وحَبَلِ الحَبَلة والملاقيحِ والمضَامينِ، فإنَّهُ لو كان اللفظُ ظاهراً في الصلاةِ الشرعيَّةِ والبيع الشرعيّ، لزمَ أنْ يكونَ ذلك متصوَّراً لاستحالةِ النهي عمَّا لا تصوُّرَ لهُ، وهو خلافُ الإجماع، وأن يكون الشارعُ قد نهى عن التصرُّفِ الشرعي، وذلك ممتنعٌ لما فيهِ من إهمالِ المصلحةِ المعتبرةِ المرعيَّة في التصرُّف الشرعيّ، أو أنْ يُقالَ مع ظهورِهِ في المسمى الشرعيّ بتأويلهِ وصرفهِ إلى المسمى اللغوي، وهو على خلافِ الأصلِ؛ ولا يلزمُ من اطِّرادِ عرفِ الشرعِ في هذهِ المسمياتِ في طرفِ الإثبات، مثلُهُ في طرفِ النهيّ أو النفي، وعلى ما حقَّقناهُ من تقديمِ عرفِ الشرعِ في خطابهِ، على وضعِ اللغةِ، فيُقدَّم ما اشتهرَ من المجازِ الذي صارَ لا يُفْهَمُ من اللفظِ غيرُهُ، على الوضعِ

(١) حديث: «إني إذا أصوم» رواه مسلم والدارقطني والبيهقي.

(٢) حديث: «دعي الصلاة أيام أقرائك». أبو داود والنسائي من حديث فاطمة بنت أبي حبيش، أنها شكت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الدم فقال: إذا أتاك قرؤك فلا تصلي وإذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرؤ إلى القرؤ ورواه النسائي من حديث الزهري، والدارقطني من طريق أم سلمة ورواه البيهقي مرفوعاً.

الأصلي الحقيقي، وسواء كان ذلك التجوُّز بطريقِ نقلِ الكلامِ من محلِّ الحقيقةِ إلى ما هو خارجٌ عنهُ، كلفظِ الغائطِ، أو بطريقِ تخصيصهِ ببعضِ مسمياتهِ في الحقيقةِ، كلفظ الدابّة، لأنَّ العرفَ الطارىء غالبٌ للوضعِ الأصلي، ولا إجمال فيهِ.

الصنف الثامن — في البيانِ والمبيَّن

ويشتملُ على مقدِّمةٍ ومسائلَ أمّا المقدّمةُ، ففي تحقيقِ معنى البيانِ والمبيَّن، واختلافِ الناس في العباراتِ الدالَّةِ عليها، وما هو المختارُ في ذلك.

أمّا البيانُ فاعلمْ أنّهُ لمّا كانَ متعلّقاً بالتعريفِ والإعلام بما ليس بمعروفٍ ولا معلومٍ، وكان ذلكَ ممّا يتوقّفُ على الدليلِ، والدليلُ مُرشِدٌ إلى المطلوبِ، وهو العلمُ أو الظنُّ الحاصلُ عن الدليلِ، لم يخرجِ البيانُ عن التعريفِ والدليلِ، والمطلوبِ الحاصل من الدليلِ، لعدَمِ معنًى رابعٍ يُفسّرُ بهِ البيانُ، فلا جَرَمَ اختلف الناس.

فقال أبو بكر الصيرفي من أصحابِ الشافعي وغيرُهُ إنَّ البيانَ هو التعريفُ وعبّر عنهُ بأنّهُ إخراجُ الشيءِ عن حيّزِ الإشكالِ الى حيّزِ الوضوحِ والتجلي. وذهب أبو عبدِالله البصري وغيرُهُ إلى أنَّ البيانَ هو العلمُ الحاصلُ من الدليلِ. وذهبَ القاضي أبو بكر والغزالي وأكثرُ أصحابِنا وأكثرُ المعتزلةِ، كالجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم، إلى أنَّ البيانَ هو الدليلُ؛ وهو المختارُ.

ويدلُّ على صحّةِ تفسيرهِ بذلك أنَّ من ذكرَ دليلاً لغيرهِ، وأوضحهُ غايةَ الإيضاح يصحُّ لغةً وعرفاً أن يُقالَ، تمَّ بيانُهُ، وهو بيانٌ حسنٌ، إشارة إلى الدليلِ المذكورِ. وإن لم يحصلْ منهُ المعرفةُ بالمطلوبِ للسامعِ، ولا حصلَ بهِ تعريفهُ، ولا إخراجُ المطلوبِ من حيّزِ الإشكالِ إلى حيّزِ الوضوحِ والتجلي. والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ؛ والذي يخصُّ كلَّ واحدٍ من التعريفينِ الآخرين.

أمّا الأوّل: فلأنّهُ غيرُ جامعٍ، لأنَّ ما يدلُّ على الحكمِ بدياً من غيرِ سابقةِ إجمال بيانٌ، وهو غيرُ داخلٍ في الحدِّ، وشرطُ الحدِّ أن يكونَ جامعاً مانعاً. كيف وفيهِ تجوُّزٌ وزيادةٌ. أمّا التجوُّزُ ففي لفظِ الحيّزِ، فإنّهُ حقيقةٌ في الجوهرِ دونَ غيرهِ. وأمّا الزيادةُ فما فيهِ من الجمعِ بينَ الوضوحِ والتجلّي، وأحدُهما كافٍ عن الآخر، والحدُّ ممّا يجبُ صيانتُهُ عن التجوُّزِ والزيادةِ.

وأمَّا التعريفُ الثاني، فلأنَّ حصولَ العلمِ عن الدليلِ يسمى تبيناً، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ. فلو كانَ هو البيان أيضاً حقيقةً، لزمَ منهُ الترادفُ. والأصلُ عند تعدُّدِ الأسماء، تعدُّدُ المسمياتِ، تكثيراً للفائدةِ، ولأنَّ الحاصلَ عن الدليلِ قد يكونُ علماً، وقد يكونُ ظنًّا. وعند ذلك فتخصيصُ اسمِ البيانِ بالعلمِ، دون الظنِّ، لا معنى لهُ، مع أنَّ اسمَ البيانِ يعمُّ الحالتين؛ وإذا كانَ النزاعُ إنَّما هو في إطلاقِ أمرٍ لفظيّ، فأولى ما اتّبع، ما كان مُوافقاً للإطلاق اللغوي، وأبعد عن الاضطراب ومخالفةِ الأُصول.

وإذا عُرِفَ أنَّ البيانَ هو الدليلُ المذكورُ فحدُّ البيانِ ما هو حدُّ الدليلِ، على ما سبقَ في تحريرِهِ. و يعمُّ ذلك كلَّ ما يُقالُ لهُ دليل، كان مفيداً للقطعِ أو الظنِّ، وسواء كان عقليًّا أو حسّيًّا، أو شرعيًّا أو عرفيًّا، أو قولاً أو سكوتاً، أو فعلاً أو تركَ فعلٍ إلى غير ذلك.

وأمَّا المبيَّنُ فقد يُطلَقُ، و يُرادُ بِهِ ما كانَ من الخطابِ المبتدإ المستغني بنفسِهِ عن بيان؛ وقد يُرادُ بِهِ ما كان محتاجاً إلى البيانِ، وقد وردَ عليهِ بيانهُ، وذلك كاللفظِ المُجمَلِ إذا بُيِّنَ المرادُ منهُ، والعامِّ بعدَ التخصيص، والمُطلق بعد التقييد، والفعلِ إذا اقترنَ بِهِ ما يدلُّ على الوجهِ الذي قُصِدَ منهُ إلى غير ذلك.

وأمَّا المسائلُ فثمان:

المسألة الأولى

مذهبُ الأكثرينَ أنَّ **الفعلَ يكونُ بياناً**، خلافاً لطائفةٍ شاذَّةٍ. و يدلُّ على ذلك النقلُ والعقلُ:

أمَّا النقلُ فما رُويَ عنهُ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنَّهُ عَرَّفَ الصلاةَ والحجَّ بفعله حيث قال: «صلوا كما رأيتموني أصلّي[(١)]، وخذوا عنّي مناسِكَكم»[(٢)].

وأمَّا العقلُ، فهو أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على كونِ القولِ بياناً، والاتيانُ بأفعالِ الصلاةِ

---

(١) حديث: «صلوا كما رأيتموني أصلي» متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث، واللفظ المذكور هنا للبخاري. وزاد في آخره «ثم ليؤمكم أكبركم».

(٢) حديث: «خذوا عني مناسككم» مسلم عن جابر وللنسائي برواية «يا أيها الناس خذوا عني مناسككم» بلفظ الأمر.

والحجّ، لكونها مشاهدةً، أدلُّ على معرفةِ تفصيلِها من الإخبارِ عنها بالقولِ، فإنَّهُ ليسَ الخبرُ كالمعاينةِ؛ ولهذا كانت مُشاهدةُ زيدٍ في الدارِ أدَلَّ على معرفةِ كونِهِ فيها من الإخبار عنهُ بذلك. وإذا كانَ القولُ بياناً، مع قصورِهِ في الدلالة عن الفعلِ المشاهَدِ، فكونُ الفعلِ بياناً أولى.

فإنْ قيل: أمَّا النقلُ فالبيانُ فيهِ إنَّما وقعَ بالقولِ لا بالفعلِ، وهو قولُهُ: «صلُّوا كما رأيتموني أصَلِّي، وخذُوا عنّي مناسككم» وأمَّا المعقولُ فهو أنَّ الفعلَ، وإن كانَ مُشاهداً، غير أنَّ زمان البيانِ بهِ ممَّا يطولُ، و يلزمُ من ذلك تأخيرُ البيانِ مع إمكانهِ بما هو أفضى إليهِ، وهو القولُ، وذلك ممتنعٌ.

قُلنا: أمَّا القولُ بأنَّ البيانَ إنَّما حصَلَ بالقول ليس كذلك فإنَّهُ لم يتضمَّنْ تعريفَ شيءٍ من أفعالِ الصلاةِ والحج، بل غايتهُ تعريفُ أنَّ الفعلَ هو البيانُ لذلك.

وأمَّا القولُ بأنَّ البيانَ بالفعلِ ممَّا يُفضِي إلى تأخيرِ البيانِ مع إمكانِ تقدُّمهِ بالقولِ، فهو غير مُسلَّم، بل التعريفُ بالقولِ، وذكر كلّ فعلٍ بصفتهِ وهيئتهِ وما يتعلَّقُ بهِ أبعدُ عن التشبُّثِ بالذهنِ من الفعلِ المُشاهَدِ، وربُما احتيجَ في ذلك إلى تكريرٍ في أزمنةٍ تزيدُ على زمانِ وقوعِ الفعلِ بأزمنةٍ كثيرةٍ، على ما يشهدُ بهِ العرفُ والعادةُ. وإنْ سلَّمنا أنَّ زمانَ التعريفِ بالفعلِ يكونُ أطولَ، فليسَ في ذلك ما يدلُّ على كونِهِ غيرَ صالحٍ للبيان والتعريف والخلافُ إنَّما هو في ذلك؛ وقد بيَّنَّا أنَّهُ، مع صلاحيتِهِ للتعريف أدلُّ من القولِ.

قولهم إنَّهُ يُفضِي إلى تأخيرِ البيانِ، مع إمكانِ تقديمِهِ بالقولِ. قلنا: لا يخلو إمَّا أنْ لا تكونَ الحاجةُ قد دعَتْ إلى البيانِ في الحال، أودعت إليهِ: فإنْ كان الأوّل، فلا محذورَ في التأخيرِ مع حصولِ البيانِ بما هو أدلُّ من القولِ؛ وإن كان الثاني، فلا نُسلِّمُ امتناعَ التأخيرِ على قولنا بجوازِ التكليف بما لا يُطاقُ، على ما قرَّرناهُ. و بتقدير امتناعهِ، فإنَّما نُسلِّمُ ذلك فيما إذا كانَ التأخيرُ لا لفائدة وأمَّا إذا كان لفائدة، فلا. وقد بيَّنَّا الفائدةَ في البيانِ بالفعل من جهةِ كونِهِ أدلَّ على المقصود.

المسألة الثانية

إذا وردَ بعدَ اللفظِ المجمَل قولٌ وفعلٌ، وكلٌّ واحدٍ منها صالحٌ للبيان، فالبيانُ بما زاد منها؟

والحقُّ في ذلك أنَّهُ لا يخلو إما أنْ يتوافقا في البيانِ أو يختلفا: فإن توافقا فإنْ عُلِمَ تقدُّم أحدِهما فهو البيانُ لحصولِ المقصودِ بهِ؛ والثاني يكونُ تأكيداً، إلاَّ إذا كانَ دون الأولِ في الدلالة، لاستحالةِ تأكيدِ الشيء بما هو دونَهُ في الدلالةِ. وانْ جُهِلَ ذلك، فلا يخلو إمَّا أن يكونا متساويَين في الدلالةِ، أو أحدُهما أرجح من الآخر على حسبِ اختلافِ الوقائع والأقوالِ والأفعال: فإن كان الأوَّل فأحدُهما هو البيانُ، والآخرُ مؤكد من غير تعيين؛ وإن كان الثاني، فالأشبهُ أنَّ المرجوحَ هو المتقدّم لأنَّا لو فرضنا تأخُّرَ المرجوح امتنع أن يكونَ مؤكداً للراجح، إذِ الشيء لا يؤكَّدُ بما هو دونهُ في الدلالةِ، والبيانُ حاصلٌ دونهُ، فكان الإتيانُ بهِ غيرَ مفيدٍ، ومنصبُ الشارع منَزَّهٌ عن الإتيانِ بما لا يُفيدُ. ولا كذلك فيما إذا جعلنا المرجوحَ مقدّماً، فإنَّ الإتيانَ بالراجح بعدَهُ يكونُ مفيداً للتأكيدِ، ولا يكون معطلاً.

وأمَّا إن لم يتوافقا في البيان، كما رُوِيَ عنهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنَّهُ بعدَ آيةِ الحجّ قال: «مَنْ قرن حجًّا الى عمرة فليطفْ طوافاً واحداً، و يسعى سعياً واحداً»[1] ورُوِيَ عنهُ، صلى الله عليهِ وسلَّم أنَّهُ «قرنَ فطافَ طوافين، وسعى سعيين»[2] فلا يخلو إمَّا أن يُعرَفَ تقدُّمُ أحدِهما، أو يُجهل. فإنْ عُلِمَ التقدُّم، قال أبو الحسين البصري: المتقدم هو البيان. فإنْ تقدَّمَ الفعلُ كان الطوافُ الثاني واجباً. وإنْ تقدَّم القولُ كان الطوافُ الثاني غيرَ واجبٍ، وليس بحقٍّ، بل الحقُّ أن يُقالَ: إن كان القولُ متقدّماً، فالطوافُ

---

(١) حديث: «من قرن حجاً إلى عمرة...» أحمد في المسند عن ابن عمر بلفظ من قرن بين حجه وعمرته أجزاه لهما طواف واحد، وقال حديث حسن.

(٢) روي عنه (ص) انه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين. أخذ بهذا الحديث الحنفية، وقالوا لا بد من طوافين وسعيين لأنهما عبادتان لا تتحققان إلا بأفعالهما كل على حدة أما الأئمة الثلاثة والجمهور من السلف والخلف إن القارن يكفيه طواف واحد وسعي واحد للحج والعمرة لما روى أبو داود ومسلم «طوافك بالبيت و بين الصفا والمروة يكفيك لحجتك وعمرتك»، وما روى الشيخان أن النبي (ص) قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول.

الثاني غيرُ واجبٍ، وفعلُ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم له يجب أن يحمل على كونهِ مندوباً، وإلاّ فلو كان فعلهُ لهُ، دليلَ الوجوبِ، كان ناسخاً لما دلّ عليهِ القولُ. ولا يخفى أن الجمعَ أولى من التعطيلِ، وفعلهُ للطوافِ الأوّل يكونُ تأكيداً للقول؛ وإنْ كان الفعلُ متقدّماً، فهو، وإن دلّ على وجوبِ الطوافِ الثاني إلاّ أنَّ القولَ بعدهُ يدلُّ على عدمِ وجوبهِ، والقولُ بإهمالِ دلالةِ القولِ ممتنعٌ، فلم يبقَ إلاّ أنْ يكون ناسخاً لوجوبِ الطوافِ الثاني الذي دلّ عليهِ الفعلُ أو أن يحملَ فعلهُ على بيانِ وجوبِ الطواف الثاني في حقّهِ دون أمّتِهِ، وأنْ يحملَ قولهُ على بيان وجوب الأوّلِ دون الثاني في حقّ أمّتِهِ دونهُ، والأشبهُ إنّما هو الاحتمالُ الثاني دونَ الأوّل، لما فيهِ من الجمعِ بين البيانين من غيرِ نسخٍ ولا تعطيلٍ.

وأمّا إنْ جُهِلَ المتقدّمُ منهما، فالأولى إنّما هو تقديرُ تقدُّمِ القول وجعلهُ بياناً لوجهين:

الأوّل: أنّهُ مستقلٌّ بنفسهِ في الدلالةِ بخلافِ الفعلِ، فإنّهُ لا يتمُّ كونهُ بياناً دون اقترانِ العلم الضروريّ بقصدِ النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، البيانَ بهِ، أو قول منهُ يدلُّ على ذلك؛ وذلك ممّا لا ضرورةَ تدعو إليهِ.

الثاني: أنّا إذا قدّرنا تقدُّم القول أمكن حملُ الفعلِ بعده على ندبيةِ الطوافِ الثاني، كما تقدّم تعريفُهُ. ولو قدّرنا تقدّمَ الفعلِ يلزمُ منهُ إمّا إهمالُ دلالةِ القولِ، أو كونهِ ناسخاً لحكم الفعل، أو ان يكونَ الفعلُ بياناً لوجوبِ الطواف الثاني في حقّ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، دون أمّتِهِ، والقولُ دليلُ عدمِ وجوبهِ في حقّ أمتهِ دونَهُ، والإهمالُ والنسخُ على خلافِ الأصل؛ والافتراقُ بين النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، والأمّة في وجوبِ الطواف الثاني مرجوحٌ بالنظرِ إلى ما ذكرناهُ من التشريكِ، لكونِ التشريك هو الغالب دون الافتراق.

المسألة الثالثة

هل يجبُ أنْ يكونَ البيانُ مساوياً للمبيَّن في القوّةِ أو يجوزُ أن يكونَ أدنى منهُ

قال الكرخي: لا بُدَّ من المساواةِ؛ وقال أبو الحسين البصريّ: يجوزُ أنْ يكونَ أدنى منهُ.

وهل يجبُ أن يكونَ مساوياً للمبيَّن في الحكم؟

فنهم من قال بهِ؛ ومنهم من نفاهُ.

والمختارُ في ذلك أن يُقالَ: أمّا المساواةُ في القوّةِ، فالواجبُ أن يُقالَ: إنْ كان المبيّنُ مُجمَلاً، كفى في تعيينِ أحدِ احتماليهِ أدنى ما يُفيدُ الترجيح؛ وإن كانَ عامًّا أو مُطلقاً، فلا بُدَّ وأنْ يكونَ المخصّصُ والمقيّدُ في دلالتهِ أقوى من دلالةِ العامّ على صورةِ التخصيصِ، ودلالةِ المطلقِ على صورة التقييد؛ وإلاَّ فلو كان مُساوياً لزمَ الوقفُ؛ ولو كانَ مرجوحاً لزم منهُ إلغاء الراجح بالمرجوح، وهو ممتنعٌ.

وأمّا المساواةُ بينهما في الحكمِ فغيرُ واجبٍ، وذلك لأنَّهُ لو كانَ ما دلّ عليهِ البيانُ من الحكمِ هو ما دلّ عليهِ المبيّنُ، لم يكن أحدُهما بياناً للآخر. وإنّما يكونُ أحدُ الأمرَين بياناً للآخر إذا كان دالاًّ على صفةِ مدلولِ الآخر، لا على مدلولهِ؛ ومع ذلك. فلا اتحادَ في الحكمِ.

فإن قيل: المرادُ من الاتحادِ في الحكم أنَّهُ إن كان حكمُ المبيَّن واجباً، كان بيانُهُ واجباً، وإن لم يكنْ واجباً، لم يكنِ البيانُ واجباً.

قلنا: لا يخلو إمّا أن لا تكونَ الحاجةُ داعيةً إلى البيانِ في الحال، أو هيَ داعيةٌ: فإنْ كان الأوّل فالبيانُ غيرُ واجبٍ، على ما سيأتي، وسواء كان حكمُ المبيَّن واجباً أو لم يكنْ. وإن كان الثاني، فعلى قولِنا بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاقُ على ما تقرَّر. فالبيانُ أيضاً لا يكونُ واجباً، وإنْ كان الحكمُ المبيَّنُ واجباً.

وأمّا إذا قلنا بامتناعِ التكليفِ بما لا يُطاقُ، فالحقُّ ما قالوهُ، وذلك لأنَّهُ إذا كان المبيّنُ واجباً، فلو لم يكنِ البيانُ واجباً، لجاز تركه، ويلزمُ من ذلك التكليفُ بما لا يُطاق، وهو خلافُ الفرضِ.

وإذا كانَ المبيّنُ غيرَ واجبٍ، فالقولُ بعدَمِ إيجابِ البيانِ لا يُفضِي إلى التكليفِ بما لا يُطاق، إذْ لا تكليفَ فيما ليسَ بواجبٍ، لأنَّ ما لا يكونُ واجبَ الفعلِ، ولا واجبَ الترك، فهو إمّا مندوبٌ، أو مباحٌ، أو مكروهٌ. وكلُّ واحدٍ من هذهِ الأقسامِ الثلاثةِ لا تكليفَ فيهِ على ما تقدّم.

ولا يلزمُ من القولِ بالوجوبِ حذراً من تكليفِ ما لا يُطاقُ الوجوبُ مع عدَمِ

التكليف أصلاً، اللهمَّ إلاَّ أن يُنظَرَ إلى التكليفِ بوجوبِ اعتقادِهِ، على ما هو عليهِ من إباحةٍ أَو ندبٍ أو كراهةٍ، فيكون من القسمِ الأوَّل.

المسألة الرابعة

في جواز تأخير البيان

أمَّا عن وقتِ الحاجةِ، فقد اتفق الكلُّ على امتناعهِ سوى القائلين بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاقُ، ومدارُ الكلام من الجانبين فقد عُرِفَ فيما تقدّم.

وأمَّا تأخيرُهُ عن وقتِ الخطابِ إلى وقتِ الحاجةِ، ففيهِ مذاهبُ:

فذهبَ أكثرُ أصحابِنا وجماعةٌ من أصحابِ أبي حنيفة إلى جوازِهِ؛ وذهبَ بعضُ أصحابِنا، كأبي اسحق المروزي وأبي بكر الصيرفي، وبعضُ أصحابِ أبي حنيفة والظاهريَّة، إلى امتناعهِ؛ وذهب الكرخي وجماعةٌ من الفقهاء الى جواز تأخيرِ بيانِ المُجمَل دونَ غيرِهِ؛ وذهبَ بعضهم إلى جواز تأخير بيانِ الأمر دونَ الخبرِ، وذهبَ الجبائي وابنهُ والقاضي عبدُ الجبار إلى جوازِ تأخيرِ بيانِ النسخِ دون غيرِهِ؛ وذهبَ أبو الحسين البصري إلى جوازِ تأخيرِ بيانِ ما ليس لهُ ظاهر كالمجمَل، وأمَّا ما لهُ ظاهر وقد استُعمِلَ في غيرِ ظاهرِهِ، كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوِهِ، فقال يجوزُ تأخيرُ بيانهِ التفصيليّ، ولا يجوزُ تأخيرُ بيانهِ الإجمالي، وهو أن يقولَ وقت الخطابِ: هذا العمومُ مخصوصٌ، وهذا المطلَقُ مقيّدٌ، وهذا الحكمُ سيُنْسَخ.

وإذا عُرِف تفصيلُ المذاهبِ فقد احتجَّ أصحابُنا القائلون بجوازِ التأخيرِ مطلقاً بحججٍ نقليَّة، وعقليَّة.

أمَّا النقليَّة، فالحجَّةُ الأولى منها قولهُ تعالى: ﴿إنَّ علينا جمعَهُ وقُرآنَهُ، فإذا قرَأناهُ فاتَّبِعْ قُرآنَهُ، ثمَّ إنَّ علينا بيانَهُ﴾[1] ووجهُ الاحتجاج بهِ أنَّهُ قال: (فإذا قرأناه) معناهُ أنزلناهُ، ويدلُّ على ذلك قولهُ تعالى: (فاتبع قرآنهُ) أمرَ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، بالاتباع بفاء التعقيب، لقوله (فإذا قرأناه) ولا يتصوَّرُ ذلك قبلَ الإنزال لعدمِ معرفتهِ

(١) القيامة، ١٨.

بهِ، وإنَّما يكونُ بعد الإنزال. وإذا كان المرادُ بقولِهِ (قرأناهُ) الإنزال، فقولهُ ﴿ثمَّ إنَّ علينا بيانَهُ﴾ يدلُّ على تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الإنزالِ، لأنَّ (ثمَّ) للمهلة والتراخي على ما سبق تقريرهُ.

ولقائلٍ أنْ يقول: وإن كان المرادُ من قولِهِ تعالى: ﴿ فإذا قرأناهُ ﴾ الإنزال، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ المرادَ من قولِهِ: ﴿ ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ ﴾[1] بيانُ مُجْملِهِ وخصوصهِ وتقييدِهِ ومنسوخهِ، بل المرادُ منهُ إظهارهُ وإشهارُهُ، وهو على وفقِ الظاهرِ، لأنَّ البيانَ هو الإظهارُ في اللغةِ، ومنهُ يُقال: «بأن لنا الكوكبُ الفلاني، وبأن لنا سورُ المدينة» إذا ظهر؛ ويُقالُ: «بيّنَ فلان الأمرَ الفلاني» إذا أظهرهُ وعند ذلك، فليس حملهُ على ما ذُكرَ من بيانِ المرادِ من الجملِ والعامّ والمطلق أولى ممّا ذكرناهُ. كيف وإنَّ الترجيح لهذا المعنى من جهةِ أنَّ المرادَ من قولِهِ تعالى: ﴿ إنَّ علينا جمعَهُ وقرانَهُ ﴾ إنَّما هو جميعُ القرآن فإنَّهُ ليس اختصاص بعضِهِ بذلك أولى من بعضٍ؛ وأيضاً فإنَّهُ أمرَ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، بالاتباع بقولِهِ: ﴿ فإذا قرأناهُ فاتَّبعْ قُرآنهُ ﴾[2] والأمرُ بذلك غيرُ خاصٍّ ببعض القرآنِ دون البعضِ إجماعاً، ولأنَّهُ لا أولويةَ للبعض دون البعضِ ولأنَّهُ لو حُمِلَ ذلكَ على البعضِ دون البعضِ، مع كونِهِ غيرَ معيّنٍ في اللفظِ، كان مُجمَلاً وتكليفاً لهُ بما ليس بمعلومٍ لهُ، وهو خلافُ الأصل. وإذا ثبتَ أنَّ المرادَ من قولِهِ من أوَّلِ الآيةِ إنَّما هو جميعُ القرآنِ فالظاهرُ أن يكونَ الضميرُ في قولِهِ تعالى: ﴿ ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ ﴾[3] عائدٌ إلى جميع المذكورِ السابقِ، وهو جملةُ القرآنِ، لا إلى بعضِهِ، لعدَمِ الأولوية. وإنَّما يمكنُ ذلك بحملِ البيانِ على ما ذكرناهُ، لا على ما ذكروهُ لاستحالةِ افتقار كلِّ القرآنِ إلى البيانِ بالمعنى الذيْ ذكروهُ، فإنَّهُ ليسَ كلُّ القرآنِ مجملاً ولا ظاهراً في معنى وقد استُعمِلَ في غيرِهِ، فكان ما ذكرناهُ أولى. وهذا إشكالٌ مشكلٌ، وفي تحريرهِ وتقريرهِ على هذا الوجهِ يتبينُ للناظرِ المتبحّرِ فيهِ إبطالُ كلّ ما يخبط بِهِ بعضُ المخبطين.

وإنْ سلّمنا أنَّ المرادَ بِهِ إنَّما هو بيانُ المرادِ من الظاهرِ الذي استُعمِل في غيرِ ما هو الظاهرُ منهُ، لكن ما المانع أنْ يكونَ المرادُ بِهِ البيانِ التفصيلي، كما قالهُ أبو الحسين

(١) القيامة، ١٩.
(٢) القيامة، ١٨.
(٣) القيامة، ١٩.

البصري؟ فإنْ قيلَ: لا يمكنُ ذلك، لأنَّ لفظ البيان مطلقٌ، فحملهُ على البيان التفصيلي يكونُ تقييداً لهُ، وتقييدُ المطلقِ من غيرِ دليلٍ ممتنعٌ. قلنا: وإذا كان مُطلقاً، فالمطلقُ لا يُمكنُ حملهُ على جميع صوَرهِ، وإلاَّ كان عامًّا لا مُطلقاً، بل غايتهُ أنّهُ إذا عمل به في صورةٍ، فقد وفّي بالعملِ بدلالتهِ. وعند ذلك، فلا يخفى أنَّ تنزيلَ البيانِ في الآيةِ على الإجمالي دون التفصيلي يكونُ تقييداً للمطلقِ، وهو ممتنعٌ من غيرِ دليلٍ. وإنْ لم يُقلْ بتنزيله عليهِ، فلا حجّةَ فيهِ.

وإنْ سلّمنا أنَّ المرادَ بهِ البيان الإجمالي والتفصيلي، غيرَ أنّهُ قد تعذّر العملُ بظاهرِ ثمَّ، من حيث إنَّها تدلُّ على وجوبِ تأخيرِ بيانِ كلِّ القرآن ضرورة عودِ الضميرِ إلى الكلّ، على ما سبق. وذلك خلافُ الإجماع. وإذا تعذّر العملُ بظاهرِها، وجب العملُ بها في مجازِها، وهو حملُها على معنى (الواو) كما في قولهِ تعالى: ﴿ فإلينا مرجعُهُم ثمَّ اللهُ شهيدٌ على ما يفعلون ﴾[1] فإن (ثمَّ) ههنا بمعنى (الواو) ولاستحالةِ كونِ الربِّ شاهداً، بعد أنْ لم يكنْ شاهداً.

الحجّةُ الثانية قولهُ تعالى: ﴿ آلر. كتابٌ أُحْكِمَتْ آياتهُ ثمَّ فُصّلتْ ﴾[2] و (ثمّ) للتأخير.

ولقائلٍ أن يقول: لا نُسلّمُ أنَّ المرادَ من التفصيل بيانُ المرادِ من المجملِ والظاهر والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيهِ، بل المرادُ من قولهِ: أحكمت أي في اللوحِ المحفوظ وفصلت في الإنزال.

الحجّة الثالثة قولهُ تعالى: ﴿ ولا تَعْجَلْ بالقرآنِ مِنْ قبلِ أن يُقْضَى إليكَ وحْيُهُ ﴾[3] وأرادَ بهِ بيانَهُ للناس.

ولقائلٍ أن يقول: ظاهرُ ذلك للمنعِ من تعجيلِ نفس القرآن، لا بيانَ ما هو المرادُ منهُ، لما فيهِ من الإضمار المخالف للأصل، وإنّما منعهُ من تعجيلِ القرآن أي من تعجيل أدائهِ عقيبَ سماعهِ، حتى لا يختلط عليهِ السماعُ بالاداء، وإلاّ فلو أرادَ بهِ البيانَ، لما

---

(١) يونس، ٤٦.
(٢) هود، ١.
(٣) طه، ١١٤.

منعهُ عنهُ بالنهيُ للاتفاق على أنَّ تعجيلَ البيانِ بعدَ الاداء غيرُ منهيٍّ عنهُ.

الحجّة الرابعة: أنَّهُ تعالى أمر بني إسرائيل بذبحِ بقرةٍ معيّنةٍ غير منكّرة بقولهِ تعالى: ﴿إنَّ الله يأمرُكم أن تذبحوا بقرةً﴾[1] ولم يعيّنها إلاَّ بعدَ سؤالهم. ودليلُ كونِ المأمور بهِ معيّناً أمرانِ: الأوّلُ أنّهم سألوا تعيينها بقولهم لهُ: ﴿ادعُ لنا ربَّكَ يُبيّنْ لنا ما هي﴾[2]، «وما لونُها» ولو كانتْ منكرةً، لما احتيجَ إلى ذلك للخروجِ عن العُهْدةِ بأيّ بقرةٍ كانت. الثاني أنَّ قولهُ تعالى: ﴿إنَّهُ يقولُ إنَّها بقرةٌ لا فارضٌ ولا بِكْرٌ﴾[3]، و«إنها بقرةٌ صفراء» و«إنها جميع بقرةٌ لا ذلولٌ تثيرُ الأرضَ ولا تَسقِي الحرثَ» والضميرُ في هذهِ الكناياتِ يجبُ صرفُهُ إلى ما أمروا بهِ أوّلاً.

وبيانهُ من وجهين: الأوّل أنَّهُ لو لم يكنْ كذلك، لكان تكليفاً بأمورٍ مجدّدة غير ما أمروا بهِ أوّلاً، ولو كان كذلك لكان الواجبُ من تلك الصفاتِ المذكورةِ آخراً دونَ ما ذُكِرَ أوّلاً، وهو خلافُ الإجماع على أنَّ المأمورَ بهِ كان متصفاً بجميع الصفاتِ المذكورةِ. الثاني أنَّهُ لو لم يكنْ كذلك للزمَ منهُ أن لا يكون الجوابُ مطابقاً للسؤالِ، وهو خلافُ الأصل.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّمُ أنَّ البقرةَ المأمور بها كانتْ معيّنةً في نفس الأمر، بل منكرةً مطلقاً، فلا تكونُ محتاجةً إلى البيانِ لإمكانِ الخروجِ عن العهدةِ بذبحِ أيّ بقرةٍ اتّفقت، ولا يكونُ ذلك من صوَرِ النزاعِ.

قولهم إنَّهم سألوا عن تعيينها، ولو أمروا بمنكَّرٍ، لما سألوا عن تعيينهِ. قلنا ظاهرُ الأمرِ يدلُّ على التنكيرِ، حيث قال: ﴿إنَّ الله يأمرُكم أن تذبحوا بقرة﴾. والقولُ بالتعيين مخالفٌ للتنكير المفهومِ من اللفظِ، وليسُ الحملُ على التعيينِ ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفةِ ظاهر النص أولى من العكسِ، بل موافقةُ ظاهر لنص أولى.

قولكم في الوجهِ الثاني: إنَّ الضميرَ في جميع الكناياتِ عائدٌ إلى المأمور بهِ أولاً، لا نُسلّمُ ذلك.

---

(١) البقرة، ٦٧.
(٢) البقرة، ٦٨.
(٣) البقرة، ٦٨.

قولهم لو لم يكنْ كذلك، لكان ذلك تكليفاً بأمورٍ مجددةٍ مُسلَّمٌ، وما المانعُ منهُ؟

قولكم: لو كان كذلك، لكانَ الواجبُ من تلك الصفات المذكورة آخراً دونَ ما ذُكر أولاً، لا نُسلِّمُ ذلك. وما المانعُ أن يكونَ قد أوجبَ عليهم بعدَ السؤالِ الأوّلِ ذبحَ بقرةٍ متّصفةٍ بالصفاتِ المذكورةِ أولاً، ثمّ أوجبَ بعدَ ذلك اعتبارَ الصفاتِ المذكورةِ ثانياً، ولا منافاةَ بين الحالتين.

قولكم: لو كان كذلك، لما كان الجوابُ مطابقاً للسؤال، وهو خلافُ الأصلِ، فهو مُعارَضٌ بما رُويَ عن ابنِ عبّاس، رضيَ اللهُ عنهما، أنّهُ قال: لو ذبحوا أيّةَ بقرةٍ أرادوا لأجزأتهم، لكنّهم شدّدوا على أنفسهم، فشدّد اللهُ عليهم. بهذا يدلُّ على أنَّ ذلك كان ابتداءَ إيجابٍ لا بياناً، لأنَّ البيانَ ليس بتشديدٍ، بل تعيين ما هو الواجبُ. ولا يخفى أنَّ موافقةَ ظاهرِ النصِّ الدالِّ على تنكيرِ البقرةِ وظاهرِ قولِ ابن عبّاس أولى من مُوافقةِ ما ذكروهُ من لزومِ مطابقة الجوابِ للسؤالِ، لما فيهِ من موافقةِ أصلين، ومخالفةِ أصلٍ واحد؛ وما ذكروهُ بالعكسِ.

ثمّ وإن سلّمنا أنَّ المأمورَ بهِ كانَ بقرةً معينةً في نفسِ الأمرِ، غيرَ أنّهم سألوا البيانَ الإجمالي أو التفصيلي؟ الأول ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ. ولا يلزمُ من جوازِ تأخيرِ البيانِ التفصيلي، تأخيرُ البيانِ الإجمالي، كما هو مذهبُ أبي الحسين البصري. وليس تقييدُ سؤالهم بطلبِ البيانِ مع إطلاقهِ، بالإجمالي، أولى من التفصيلي، ولا محيصَ عنهُ. وربما أورد على هذا الاحتجاجِ ما لا اتّجاهَ لهُ، كقولهم: ما المانعُ أنْ يكونَ البيانُ مقارناً للمبيّن، غيرَ أنهم لم يتبيّنوا أنَّ الأمرَ بالذبحِ كان ناجزاً، وتأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجةِ ممتنعٌ. أمّا أولاً فلأنهُ لو كان البيانُ حاصلاً، لفهموهُ ظاهراً، ولما سألوا عنهُ؛ وأمّا ثانياً فلأنَّ الأمرَ بالذبحِ كان مطلقاً، والأمرُ المطلقُ على التراخي عند صاحبِ هذه الحجّةِ على ما سبق تقريرُهُ. ولو كان على الفورِ فتأخيرُ بيانهِ عنهُ أيضاً غيرُ ممتنع على أصلهِ، لكونهِ قائلاً بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاق، كما سبق تحقيقهُ.

الحجّةُ الخامسة: أنّهُ لما نزل قولهُ تعالى: ﴿إنكم وما تعبُدُونَ من دونِ اللهِ حَصَبُ جهنّمَ، أنتم لها وَارِدُون﴾[1] قال عبدُاللهِ بنُ الزِّبَعرَي: «فقد عُبدتْ الملائكةُ والمسيحُ،

(١) الأنبياء، ٩٨.

أفتراهم يعذَّبون» والنبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لم ينكرْ عليهِ، بل سكتَ الى حين ما نزلَ بيانُ ذلك بعد حينٍ، وهو قولهُ: ﴿إنَّ الذينَ سبقتْ لهم مِنَّا الحُسنى أولئك عنها مُبعَدون﴾[1] وذلك يدلُّ على جوازِ التأخيرِ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلّم أنَّ الآيةَ لم تكنْ بيّنةً حتى إنها تحتاجُ إلى بيانٍ، فإنَّ الملائكةَ والمسيح إنما يُمكنُ القولُ بدخولهم في عموم الآيةِ، إن لو كانتْ (ما) تتناولُ من يعلمُ و يعقل، وهو غيرُ مسلمٍ، وإذا لم تكن متناولةً لهم، فلا حاجةَ إلى إخراجِ ما لا دخولَ لهُ في الآيةِ، عنها.

فإن قيلَ: دليلُ تناول (ما) لمن يعلمُ و يعقل، النصُّ والإطلاقُ والمعنى.

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى: ﴿وما خَلَقَ الذَّكر والأنثى﴾[2] وقولهُ تعالى: ﴿والسماء وما بَناها﴾[3] وقولهُ تعالى: ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبدُ﴾[4].

وأمَّا الإطلاقُ فمن وجهين: الأوَّل أنَّ (ما) قد تُطلقُ بمعنى (الذي) باتفاق أهلِ اللغةِ؛ و (الذي) يصحُّ إطلاقُها على من يعقلُ بدليلِ قولهم: الذي جاء زيد فما كذلك. الثاني أنهُ يصحُّ أن يقالَ: ما في داري من العبيدِ أحرارٌ.

وأمَّا المعنى فمن وجهين: الأول هو أنَّ ابنَ الزِّبَعرَي كان من فصحاء العرب، وقد فهم تناولَ (ما) لمن يعقلُ، والنبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لم يُنكرْ عليهِ ذلك. الثاني أنَّ (ما) لو كانت مختصَّةً بمن لا يعلمُ، لما احتيجَ إلى قولهِ: ﴿من دون الله﴾[5] وحيث كانتْ بعمومها متناولةً للهِ تعالى احتاجَ إلى التقييدِ بقولهِ: «من دون اللهِ».

قلنا: أمَّا ما ذكروهُ من النصوصِ والإطلاقاتِ فغايتُها جوازُ إطلاقِ (ما) على من يعقلُ ويعلمُ، ولا يلزمُ من ذلك أن تكونَ ظاهرةً فيهِ، بل هي ظاهرةٌ فيمن لا يعقل. ودليلُ ذلك قول النبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لابن الزِّبَعرَي لمَّا ذكر، ما ذكر رادًّا عليهِ بقولهِ: «ما أجهلك بلغةِ قومك، أما علمتَ أنَّ (ما) لما لا يعقلُ و (من) لمن يعقلُ. ولا

---

(١) الأنبياء، ١٠١.
(٢) الليل، ٣.
(٣) الشمس، ٥.
(٤) الكافرون، ٣.
(٥) البقرة، ٢٣.

يخفى أنَّ الجمعَ بين الأمرين والتوفيق بين الأدلّة أولى من تعطيلِ قول النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، والعمل بما ذكروهُ. وإذا كانت (ما) ظاهرةً في من لا يعقلُ دون من يعقل، وجبَ تنزيلُها على ما هي ظاهرةٌ فيهِ.

وما ذكروهُ من الوجهِ الأوّل في المعنى فهو باطلٌ بما ذكرناهُ من إنكارِ النّبيّ صلى الله عليهِ وسلّم، ولا يخفى أنَّ اتباعَ قول النبي أولى من اتباعِ ما ظنّهُ ابنُ الزّبَعرَي.

وما ذكروهُ في الوجهِ الثاني من عدمِ الاحتياجِ إلى قولِهِ: «من دون اللهِ» إنّما يصحُّ ان لو لم يكنْ فيهِ فائدةٌ؛ وفائدتهُ التأكيدُ، وحملُ الكلامِ على فائدةِ التأسيس، وإن كان هو الأصل، غير أنّهُ يلزمُ من حملِهِ على فائدةِ التأسيس مخالفةُ ظاهرِ قولِ النبيّ، صلى الله عليهِ وسلّم، والجمعُ أولى من التعطيلِ.

وإن سلّمنا أنَّ (ما) حقيقةٌ في من يعقلُ، غيرَ أنّا لا نُسلّمُ أنَّ بيانَ التخصيصِ لم يكنْ مُقارناً للآية. وبيانُ المقارنةِ أنَّ دليلَ العقلِ صالحٌ للتخصيصِ على ما سبق. والعقلُ قد دلَّ على امتناعِ تعذيبِ أحدٍ بجرمٍ صادرٍ من غيرِهِ، اللّهمّ إلاّ أن يكونَ راضياً بجرمِ ذلك الغيرِ، واحد من العقلاء لم يخطرْ ببالِهِ رِضَا الملائكةِ والمسيح بعبادةِ من عبدَهم؛ و(ما) مثلُ هذا الدليل العقلي، فلا نُسلّمُ عدمَ مقارنتِهِ للآيةِ.

وأمّا نزولُ قولِهِ تعالى: ﴿إنَّ الذين سبقتْ لهم منّا الحُسْنَى﴾[1] الآية، فإنّها وردَ تأكيداً بضمِّ الدليل الشرعي، إلى الدليلِ العقلي، مع الاستغناء عن أصلِهِ؛ أمّا أن يكونَ هو المستقلّ بالبيانِ، فلا.

الحجّة السادسة قولُ الملائكةِ لابراهيم: ﴿إنّا مُهلِكُو أهلِ هذه القريةِ، إنَّ أهلَها كانوا ظالمين﴾[2] ولم يُبيّنوا إخراجَ لوط ومَنْ معهُ من المؤمنين عن الهلاكِ بقولهم: ﴿نحن أعلمُ بمن فيها لنُنجّيَنّهُ وأهلَه﴾[3] إلاّ بعدَ سؤالِ ابراهيمَ وقولِهِ: «إنَّ فيها لوطاً».

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلّم تأخرَ البيانِ عن هذهِ الآية، بل هو مقترنٌ بها. ودليلهُ قولُ الملائكةِ في تعليلِ الهلاكِ: إنَّ أهلها كانوا ظالمين، وذلك لا يدخلُ فيها إلاّ من كان

---

(١) الأنبياء، ١٠١.
(٢) العنكبوت، ٣١.
(٣) العنكبوت، ٣٢.

ظالماً؛ كيف وإنهُ لم يتخلَّلَ بين قولِ الملائكةِ غيرُ سؤالِ ابراهيم، وهو قولهُ: ﴿إنَّ فيها لوطاً﴾ [1] وما مثل هذا لا يُعدُّ تأخيراً للبيانِ؛ فإنَّ مثلَ ذلكَ قد يجري إمَّا بسببِ انقطاعِ نَفَسهِ أو سعالٍ فيما بين البيانِ والمبيّن؛ ولا يُعَدُّ ذلك من المبيّن تأخيراً. ومبادرةُ ابراهيم الى السؤالِ، ومنعهم من اقترانِ البيانِ بالمبيّن نازلٌ منزلةَ انقطاعِ النَفَسِ والسُعال، حتى أنَّهُ لو لم يُبادرْ بالسؤالِ، لبادرُوا بالبيانِ.

الحجة السابعة أنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنفذ معاذاً الى اليمن ليعلّمهم الزكاةَ وغيرَها، فسألوه عن الوقصِ، فقال: «ما سمعتُ فيهِ شيئاً من رسولِ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، حتى أرجعَ إليهِ فاسألَهُ» وذلك دليلٌ على أنَّ بيانَهُ لم يتقدَّم.

ولقائلٍ أن يقول كونُ معاذ لم يسمعِ البيانَ ولم يعرفْهُ لا يدلُّ على عدمِ مقارنةِ البيانِ للمبيّن. كيف ويمكنُ أن يُقال الأصلُ عدمُ وجوبِ الزكاة في الأوقاصِ وغيرِها، غير أنَّ الشارعَ أوجبَ فيما أوجب، وبقي الباقي على حكمِ العقلِ؛ وذلك صالحٌ للبيانِ والتخصيص.

هذا ما يتعلّقُ بالمنقولِ، وأمَّا الحُجَجُ العقليَّةُ، فأولها أنَّهُ لو كان تأخيرُ البيانِ ممتنعاً، فإمَّا أنْ يكونَ امتناعُهُ لذاتِهِ، أو لغيرِهِ؛ وذلك إمَّا أن يُعرَفَ بضرورةِ العقلِ أو نظرِهِ، وكلُّ واحدٍ من الأمرَين منتفٍ، فلا امتناعَ.

ولقائلٍ أن يقول: ولو كان جائزاً، فإمَّا أن يُعرَفَ بضرورةِ العقلِ أو نظرِهِ، وكلُّ واحدٍ من الأمرَين مُنتفٍ، فلا جوازَ؛ وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر؛ وكلُّ ما هو جوابٌ لهُ ههنا فهو جوابُهُ فيما ذُكر.

الحجَّة الثانية: أنهُ لو امتنع تأخيرُ البيانِ، لامتنعَ تأخيرُهُ في الزمَنِ القصير، وامتنع عطفُ الجُمَلِ المتعدّدةِ إذا كان بيانُ الأولى متأخّراً عن الجُمَلِ المعطوفِ عليها، ولَمَا جازَ البيانُ بالكلامِ الطويل، واللازم ممتنع.

ولقائل أن يقولَ: إنّما يجوزُ تأخيرُ البيانِ في الزمانِ القصيرِ إذا كان مع قصرِهِ لا يُعَدُّ المتكلّم معرضاً عن كلامه الأولِ، فإن كلامهُ الثاني مع الأول معدودٌ كالجملةِ الواحدةِ،

---

(١) العنكبوت، ٣٢.

وذلك لا يُعَدُّ تأخيراً للبيان. وهذا بخلاف ما إذا تطاولَ الزمانُ تطاولاً يُعدُّ بهِ المتكلّمُ بالكلامِ الأول مُعرضاً عن كلامهِ؛ ولهذا فإنَّهُ يجوزُ لغةً وعرفاً أن يتكلَّم الإنسانُ بكلامٍ يقصر فهمُ السامعِ عنهُ، ويبيّنهُ بعدَ الزمانِ القصيرِ من غيرِ استهجانٍ بخلافِ ما إذا بيَّنه بعد الزمانِ المتطاولِ، فلا يلزمُ من التأخيرِ ثَمَّ، التأخيرُ ههنا وأمَّا الجُمَلَ المعطوفةُ فنازلةٌ منزلةَ الجملةِ الواحدةِ، فالبيانُ المتعقّبُ للجُمَلِ المعطوفةِ ينزلهُ منزلةَ تعقُّبهِ للجملةِ الواحدةِ. وأمّا البيانُ بالكلامِ الطويلِ فإنَّما يجوِّزُهُ الخصمُ إذا لم يكنْ حصولُ البيانِ إلاَّ بهِ، أو كانتِ المصلحةُ فيهِ أتمَّ من الكلامِ القصيرِ، وإلاَّ فلا.

الحجّةُ الثالثةُ: أنَّهُ لو قبحَ تأخيرُ البيانِ، لكان ذلك لعدمِ تبيُّنِ المكلَّفِ، وذلك يقتضِي قُبحَ الخطابِ إذا بيَّن لهُ، ولم يتبيَّن، فإنَّهُ لا فرقَ في ذلك بينَ ما امتنع بأمرٍ يرجعُ إلى نفسهِ أو إلى غيرهِ. ولهذا يسقطُ تكليفُ الإنسانِ إذا ماتَ، سواء قتلَ هو نفسهُ، أو قتلهُ غيرُهُ. واللازمُ ممتنع.

ولقائلٍ أن يقول: مُسلَّمٌ أنَّ قبحَ تأخيرِ البيانِ لما فيهِ من فقدِ التبيّنِ المنسوبِ الى المخاطبِ، ولا يلزمُ من ذلك قبحهُ عند عدمِ تبيُّنِ المكلفِ إذا بيّن لهُ، لكونهِ منسوباً الى تقصيرِ المكلَّفِ، لا إلى المخاطبِ؛ وسقوطُ التكليفِ عن الميتِ إنَّما كان لعدمِ تمكنهِ المشروطِ في التكليفِ، وذلك لا يفترقُ بأنْ يكونَ قد فات بفعلهِ أو بفعلِ غيرهِ.

والمختارُ في ذلك: أمَّا من جهة النقلِ فقولهُ تعالى: ﴿ وَٱعلمُوا أنَّ ما غَنِمْتُم مِنْ شَيءٍ فإنَّ للهِ خُمُسَهُ ﴾[1] إلى قولهِ: ﴿ ولذي القربى ﴾[1] ثمَّ بيَّنَ بعدَ ذلك أنَّ السلَبَ للقاتلِ، وأنَّ المراد بذوي القُربى بنو هاشم وبنو المطَّلب دون بني أميّة وبني نوفل، بمنعهِ لهم من ذلك حتى أنَّهُ لمَّا سُئِل عن ذلك قال: إنَّا وبنو هاشمٍ والمطلب لم نفترقْ في جاهليَّةٍ ولا إسلامٍ، ولم نزلْ هكذا، وشبَّكَ بين أصابعهِ.

فإن قيلَ: المتأخِّرُ إنَّما هو البيانُ المفصّلُ، ونحنُ لا نمنعُ من ذلك، وإنَّما نمنعُ من تأخيرِ البيانِ المجملِ، ولا دلالة لما ذكرتموهُ على تأخيره.

قلنا: إذا سُلّمَ عدمُ اقترانِ البيانِ التفصيلي بهذهِ الآيةِ، فهو حجّةٌ على من نازعَ فيهِ،

---

(١) الأنفال، ٤١.

وهي حجّةٌ على من نازعَ في تأخيرِ البيانِ الإجمالي، حيث إنّها ظاهرةٌ في العمومِ لكلّ ذوي القُربى ولم ينقلْ أحدٌ من أهلِ النقلِ وأربابِ الأخبارِ ما يُشيرِ إلى البيانِ الإجماليّ أيضاً، مع أنَّ الأصلَ عدمهُ، ولو كان، لما أهمِلَ نقلهُ غالباً؛ وأيضاً ما رُوي أنَّ جبريل، عليهِ السلامُ، قال للنبي صلى اللهُ عليهِ وسلّم: «اقرأ ــ قال: وما أقرأ؟ كرّر عليهِ ذلك ثلاثَ مراتٍ» ثمّ قال لهُ: ﴿إقرأ باسمِ ربّك الذي خلق﴾[1] أخّر بيانَ ما أمرهُ بِهِ أوّلاً مع إجماله إلى ما بعدَ ثلاثِ مرّاتٍ من أمرِ جبريل، وسؤال النبيّ، مع إمكانِ بيانهِ أولاً. وذلك دليل جواز التأخير.

فإن قيلَ: أمرُهُ لهُ بالقراءةِ مُطلقٌ، وذلك إمّا أن يكونَ مقتضاهُ الوجوبَ على الفورِ، أو التراخي: فإنْ كانَ الأوّل، فقد أخرَّ البيان عن وقتِ الحاجةِ؛ وإن كان الثاني، فلا شكَّ في إفادتهِ جوازَ الفعلِ في الزمنِ الثاني من وقت الأمر، وتأخيرُ البيانِ عنهُ تأخيرٌ لهُ عن وقت الحاجةِ، وذلك ممتنعٌ بالإجماع.

فترك الظاهر لازمٌ لنا ولكم، والخلافُ إنّما وقعَ في تأخيرِ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ، وليس فيما ذكرتموهُ دلالةٌ عليهِ.

قلنا: أمّا أنَّ الأمرَ ليس مقتضاهُ الوجوبَ على الفورِ، فقد تقدّم؛ وإذا كان على التراخي، فلا نُسلّمُ لزومَ تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الحاجة.

قولكم إنّهُ يُفيدُ جوازَ الفعلِ في الزمانِ الثاني من وقتِ الأمرِ. قلنا: متى، إذا كان الفعلُ المأمورُ بهِ مُبيّناً، أو إذا لم يكنْ مَبيّناً؟ الأوّلُ مُسلّمٌ، والثاني ممنوعٌ. وإنْ سلّمنا ذلك، لكن لا نُسلّمُ أنَّ الحاجةَ داعيةٌ الى معرفتهِ مع قطع النظر عن وجوبهِ وعدم المؤاخذة بتركهِ، بدليل ما قبلَ الأمرِ. وأيضاً فإنّهُ لما نزلَ قولهُ تعالى: (أقيموا الصلوةَ) مع أنّهُ لم يُردْ بها مُطلقَ الدعاء إجماعاً لم يقترنْ بها البيانُ، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها الى أن بيّن ذلك جبريلُ للنبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، بعد ذلك، وبيّن النبيُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، ذلك لغيرهِ، بعد بيان جبريل لهُ. وكذلك نزل قولهُ تعالى» ﴿وآتوا الزكوةَ﴾[2] مُطلقاً، ثمّ بيّن النبيُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، بعد ذلك مقدارَ الواجبِ

(١) العلق، ١.
(٢) البقرة، ١١٠.

وصفتهُ في النقودِ والمواشي وغيرِها من أموال الزكاةِ شيئاً فشيئاً. وكذلك نزلَ قولهُ تعالى: ﴿والسارقُ والسارقةُ فاَقطعوا أيديهما﴾[1] ثمَّ بيَّن بعد ذلك ما يجبُ القطعُ بسرقتِهِ في مقدارِهِ وصفتِهِ على التدريجِ. وكذلك نزلَ قولهُ تعالى: ﴿وجاهِدُوا بأموالكم وأنفُسكم﴾[2] ثم نزلَ تخصيصهُ بقولِهِ تعالى: «ليس على الضعفاء، ولا على المرضى» إلى غير ذلك من الأوامرِ العامَّةِ التي لم تبيَّن تفاصيلها إلاَّ بعدَ مُدَدٍ.

فإن قيلَ: المؤخّرُ في جميع هذه الأوامر إنَّما هو البيانُ التفصيلي، وليس فيها ما يدلُّ على تأخيرِ البيانِ الإجمالي، كيف وإن الأمرَ إمَّا أن يكونَ على الفورِ، أو التراخي؛ وتمامُ الإشكالِ ما سبق.

قلنا: وجوابُ الإشكالين أيضاً ما سبق. وأيضاً فإنَّ العموماتِ الواردةَ في البيعِ والنكاح والإرثِ وردتْ مُطلقةً، والنبيُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بيَّن بعدَ ذلك على التدريجِ ما يصحُّ بيعهُ وما لا يصحّ، ومن يحلُّ نكاحُها ومن لا يحلّ، وصفات العقودِ وشروطها، ومن يَرِثُ ومن لا يرثُ، ومقادير المواريث شيئاً فشيئاً. ومن نظر في جميع عموماتِ القرآنِ والسُّنَّةِ وجدَها كذلك. وأيضاً فإنَّهُ لما نهى النبيُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، عن المزابَنة، وشكا الأنصارُ إليهِ بعدَ ذلك، رخَّص لهم في العرايا، وهي نوعٌ من المُزابَنة، مع أنَّهُ لم يُنقَلْ أنَّهُ اقترن بنهيِهِ عن ذلك بيانٌ مُجمَلٌ ولا مُفصَّلٌ، وهو لا يخلو إمَّا أن يكونَ ذلك نسخاً أو تخصيصاً: وعلى كلا التقديرَين فهو حجَّةٌ على المخالفِ فيهِ.

وأمَّا من جهةِ المعقولِ فهو أنَّهُ لو امتنعَ تأخيرُ البيانِ، لم يخلُ إمَّا أن يكون ذلك ممتنعاً لذاتِهِ أو لأمرٍ من خارجٍ. لا جائزٌ أن يكونَ لذاتِهِ، فإنَّا لو فرضناهُ واقعاً، لا يلزمُ عنهُ المحالُ لذاتِهِ؛ وإن كان لأمرٍ خارجٍ، فلا يخفى أنَّهُ لا فارقَ بين حالةِ وجودِ البيان وعدمِهِ سوى علم المكلَّف بالمراد من الكلام، حالةَ وجودِ البيان، وجهلِهِ بهِ حالة عدمِهِ. فلو امتنعَ تأخيرُ البيانِ، لكانَ لما قارنَهُ من جهلِ المكلَّفِ بالمرادِ؛ ولو كان كذلك، لامتنع تأخيرُ بيانِ النسخِ، لما فيهِ من الجهل بمرادِ الكلام الدالّ بوضعِهِ على تكرُّرِ الفعلِ على الدوامِ؛ واللازمُ ممتنعٌ فالملزوم ممتنعٌ.

---

(1) المائدة، ٣٢.

(2) التوبة، ٤١.

وهذه الطريقةُ لازمةٌ على كلّ منْ منع من تأخيرِ بيانِ المجمَلِ والعامّ والمقيَّدِ وكلّ ما أريدَ بِهِ غيرُ ما هو ظاهرٌ فيهِ. وجوَّزهُ في النسخِ، كالجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

اعترضَ القاضي عبدُ الجبار، وقال الفرقُ بينَ تأخيرِ بيانِ النسخ وتأخيرِ بيان المجملِ هو أنَّ تأخيرَ بيانِ النسخِ ممَّا لا يخلُّ بالتمكن من الفعلِ في وقته، بخلاف تأخيرِ بيانِ صفةِ العبادةِ، فإنَّهُ لا يتأتى معهُ فعلُ العبادةِ في وقتها للجهلِ بصفتها؛ والفرقُ بين تأخيرِ بيانِ تخصيصِ العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين.

الأوّل: أن الخطاب المطلقَ الذي أريدَ نسخهُ معلومٌ أنَّ حكمَهُ مرتفعٌ لعلمنا بانقطاعِ التكليف؛ ولا كذلك المخصوص.

الثاني: أنَّ تأخيرَ بيانِ تخصيصِ العمومِ، مع تجويز إخراج بعض الأشخاص منهُ من غيرِ تعيينٍ، ممَّا يُوجبُ الشكَّ في كل واحدٍ من أشخاص المكلفين، هل هو مُرادٌ بالخطابِ أم لا. ولا كذلك في تأخير بيان النسخ.

وجوابُ الفرقِ بين الإجمالِ والنسخِ أنَّ وقتَ العبادِ إنَّما هو وقتُ دُعُوّ الحاجةِ إليها، لا قبلَ ذلك، ووقت الحاجة إليها فالبيانُ لا يكونُ متأخّراً عنهُ، فلا يلزمُ من تأخيرِ بيانِ صفةِ العبادةِ عنها في غيرِ وقتها، ووجوده في وقتها تعذُّر الإتيان بالعبادةِ في وقتها.

وجوابُ الفرقِ الأوّل بين العموم والنسخ هو أنَّ حكمَ الخطابِ المطلقِ، وإن عُلِمَ ارتفاعُهُ بانقطاع التكليف، فذلك ممَّا يعمُّ التخصيص والنسخ، لعلمنا بانقطاع التكليفِ بالموتِ في الحالتين. وإنَّما الخلافُ فيما قبلَ حالةِ الموتِ، مع وجودِ الدليلِ الظاهر المتناولِ لكل الأشخاص واللفظ الظاهر المتناول لجميع أوقات الحياة. وعند ذلك، إذا جاز رفعُ حكمِ الخطابِ الظاهر المتناولِ لجميع الأوقاتِ، مع فَرْضِ الحياةِ والتمكن منهُ من غيرِ دليلٍ مبين في الحال، جاز تخصيصُ بعضٍ من تناولهُ اللفظ بظهورهِ مع التمكُّن من غيرِ دليلٍ مبين في الحال أيضاً، لتعذُّرِ الفرقِ بين الحالتين.

وجواب الفرق الثاني أنَّ تأخيرَ بيانِ التخصيص، وإن أوجبَ التردُّدَ في كلّ واحدٍ من أشخاصِ المكلَّفين أنَّهُ داخلٌ تحت الخطابِ أم لا، فتأخيرُ بيانِ النسخِ عندما إذا أمرَ

بعبادةٍ متكرّرةٍ في كلّ يومٍ ممّا يُوجبُ التردُّدَ في أنّ العبادة في كلّ يومٍ، عدا اليوم الأوّل، هل هي داخلةٌ تحت الخطابِ العامّ لجميع الأيامِ أم لا. وإذا جاز ذلك في أحدِ الطرفين، جاز في الطرفِ الآخر ضرورة تعذّرِ الفرقِ؛ وكذلك أيضاً فإنّهُ إذا أمر بعبادةٍ في وقتٍ مستقبلٍ أمراً عامّاً، فإنَّ ما من شخصٍ إلاّ ويحتملُ اخترامهُ قبل دخول ذلك الوقتِ؛ ويخرجُ بذلك عن دخولهِ تحت الخطابِ العامّ. وذلك مما يُوجِبُ التردُّد في كلّ واحدٍ واحدٍ من الأشخاص هل هو داخلٌ تحت ذلك الخطابِ إذا لم يردِ البيان بهِ؛ ومع ذلك فإنّهُ غيرُ ممتنعٍ إجماعاً.

شُبَهُ المخالفين، منها ما يختصُّ بتأخيرِ بيانِ المجمَل، ومنها ما يختصُّ بتأخيرِ بيان مالهُ ظاهر أريد بهِ ما هو ظاهرٌ فيهِ.

أمّا الشُبَهُ الخاصّةُ بالمجمل فشبهتان:

الأولى: أنّهُ لا فرقَ بين الخطابِ باللفظِ المجمَلِ الذي لا يُعرَفُ لهُ مدلولٌ من غير بيانٍ، وبين الخطابِ بلغةٍ يضعُها المخاطِبُ مع نفسهِ من غير بيانٍ. وعند ذلك، فإمّا أنْ يُقالَ بحسنِ المخاطبةِ بهما، أو بأحدِهما دون الآخر، أو لا بواحدٍ منهما: الأوّل يلزمُ منهُ حسنُ المخاطبةِ بما وضعهُ مع نفسهِ من غير بيانٍ، وهو في غايةِ الجهالةِ؛ والثاني أيضاً ممتنعٌ لعدمِ الأولويّةِ؛ والثالث هو المطلوب.

الشبهةُ الثانية: أنَّ المقصودَ من الخطاب إنما هو التفاهُمُ والمجمَلُ الذي لا يعرفُ مدلولهُ من غير بيانٍ لهُ في الحالِ لا يحصلُ منهُ التفاهُمُ، فلا يكونُ مُفيداً، وما لا فائدةَ فيهِ لا تحسنُ المخاطَبةُ بهِ، لكونهِ لغواً، وهو قبيحٌ من الشارع، كما لو خاطب بكلماتٍ مُهملةٍ لم تُوضعْ في لغةٍ من اللغاتِ لمعنى على أن يبيِّن المراد منها بعد ذلك.

وأمّا الشُبَهُ الخاصّةُ بما استُعمِلَ من الظواهرِ في غير ما هو ظاهرٌ فيهِ، فثلاثُ شبهٍ:
الأولى أنّهُ إن جازَ الخطابُ بمثلِ ذلك من غيرِ بيانٍ لهُ في الحال، فإمّا أن يُقالَ بجوازِ تأخيرِ بيانهِ الى مدّةٍ معيّنةٍ، فهو تحكُّمٌ لم يقلْ بهِ قائلٌ. وإنْ كان ذلك إلى غيرِ نهايةٍ، فيلزمُ منهُ بقاء المكلَّف عاملاً أبداً بعمومٍ قد أريد بهِ الخصوصُ، وهو في غايةِ التجهيل.

الثانية: أنّهُ إذا خاطبَ الشارعُ بما يريدُ بهِ غيرَ ظاهرهِ، فإمّا أن لا يكونَ مُخاطِباً لنا في الحال، أو يكون مخاطباً لنا بهِ حالاً: الأوّل خلافُ الإجماع؛ وإن كان الثاني، فلا بُدّ

وأنْ يكونَ قاصداً لتفهيمنا بخطابِهِ حالاً، وإلاَّ خرج عن كونِهِ مُخاطباً لنا حالاً، وهو خلافُ الفرضِ؛ وبيانُ لزومِ ذلك أنَّ المعقولَ من قولِ القائلِ: «خاطبَ فلانٌ فلاناً» أنَّهُ قصدَ تفهيمَهُ بكلامِهِ لهُ. وإذا كانَ قاصداً للتفهيمِ في الحالِ، فإنْ قصدَ تفهيمَ ما هو الظاهرُ من كلامِهِ، فقد قصد تجهيلنا، وهو قبيحٌ؛ وإن قصدَ تفهيمَ ما هو المرادُ منهُ، فقد قصد ما لا سبيل لنا إليهِ دونَ البيانِ، وهو أيضاً قبيحٌ.

الثالثة: أنَّهُ لو جازَ أن يخاطبَنا بالعمومِ ويُريد بهِ الخصوص من غيرِ بيانٍ لهُ في الحال، لتعذَّر معرفةُ المرادِ من كلامِهِ مُطلقاً، وذلك لأنَّ ما من لفظٍ يبيّن بهِ المرادُ إلاَّ ويجوز أن يكونَ قد أرادَ بهِ غيرَ ما هو الظاهرُ منهُ ولم يبيّنهُ لنا، وذلك مما يخلُّ بمقصودِ الخطابِ مُطلقاً، وهو ممتنعٌ.

والجوابُ عن الشبهة الأولى بالفرقِ، وهو أنَّ اللفظَ المُجمَلَ، وإنْ لم يُعلَمْ منهُ المرادُ بعينِهِ، فقد علم المكلَّفُ أنَّهُ مُخاطَبٌ بأحدِ مدلولاتِهِ المعيَّنةِ المفهومةِ لهُ، وبذلك يتحقَّقُ اعتقادُهُ للوجوبِ والعزمِ على الفعلِ بتقديرِ البيان والتعيين، فكان مُفيداً بخلاف الخطابِ، بما لا يُفهمُ منهُ شيء أصلاً، كما فرضوهُ.

وبهذا يكونُ جوابُ الشبهةِ الثانية.

وعن الشبهةِ الثالثة: أنَّ تأخيرَ البيانِ إنَّما يجوزُ الى الوقتِ الذي تدعو الحاجةُ فيهِ الى البيانِ، وذلك لا يكونُ إلاَّ مُعيَّناً في علم الله تعالى: ويجوزُ أن يكونَ معلوماً للرسولِ بإعلامِ اللهِ تعالى لهُ. وعند ذلك، فأيُّ وقتٍ وجبَ على المكلف العملُ بمدلولِ اللفظِ فيهِ، فذلك هو وقتُ الحاجةِ إلى البيان؛ والبيانُ لا يكونُ إذْ ذاك متأخِّراً لما فيهِ من تأخيرِ البيانِ عن وقتِ الحاجةِ، وقبلَ وقتِ الوجوب، فلا عملَ للمكلّف، حتى يُقالَ بأنَّهُ عاملٌ بعمومٍ أريدَ بهِ الخصوصُ، بل غايتُهُ أنهُ يعتقد ذلكَ، ولا امتناعَ فيهِ، كما لو أمر بعبادةٍ متكرّرةٍ كلَّ يومٍ، فإنَّهُ لا يمتنعُ اعتقادُهُ لعمومِ ذلك في جميع الأيام، مع جواز نسخها في المستقبل وإنْ لم يَرِد بذلك بيانٌ؛ وكلُّ ما يُعتذرُ بهِ في النسخ فهو عذرٌ لنا ههنا.

وعن الشبهةِ الرابعة من وجهين:

الأوّل: أنَّهُ، وإن لزمَ من كونِهِ مُخاطباً لنا أنْ يكونَ قاصداً لتفهيمنا في الحالِ، لكن لا لنفسِ ما هو الظاهرُ من كلامِهِ فقط، ولا لنفس مرادِهِ من كلامِهِ فقط، بل

يفهمُ ما هو الظاهرُ من كلامهِ، مع تجويزِ تخصيصِهِ، وليس في ذلك تجهيلٌ ولا إحالة وذلك ممَّا لا يمنعُ ورود المخصّص بعد ذلك، وإلاَّ لما كانَ مجوِّزَ التخصيصِ، وهو خلافُ الفرض.

الثاني: أنَّهُ يلزمُ على ما ذكروهُ، الخطابُ بما علم اللهُ أنَّهُ سينسخهُ؛ فإنَّ جميعَ ما ذُكِر من الأقسامِ بعينها متحقِّقةٌ فيهِ، ومع ذلك جاز الخطابُ بهِ مع تأخيرِ بيانِهِ.

وعن الخامسة من وجهين:

الأوّل: أنَّهُ لا يمتنعُ أن يكونَ البيانُ: إمَّا بدليلٍ قاطعٍ لا يسوغُ فيهِ احتمالُ التأويل، أو ظني اقترنَ بهِ من القرائنِ ما أوجبَ العلمَ بمدلولِ كلامهِ.

الثاني: أنَّهُ يلزمُ على ما ذكروهُ، الخطابُ الواردُ الذي علم اللهُ نسخَ حكمِهِ مع تأخيرِ البيانِ عنهُ، والجوابُ يكونُ متحداً.

المسألة الخامسة

اختلفوا في جواز تأخير ما أوحى به إلى النبي (ص)

الذين منعوا من تأخيرِ بيانِ المرادِ من الخطابِ عن وقتِ الخطابِ، اختلفوا في جوازِ تأخيرِ تبليغِ ما أوحى بهِ إلى النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، من الأحكامِ والعباداتِ إلى وقتِ الحاجةِ إليهِ، وأكثرُ المحقِّقين على جوازِهِ، وهو الحقُّ، لأنَّهُ لو امتنعَ، لم يخلُ: إمَّا أنْ يمتنعَ لذاتِهِ، أو لمعنى من خارجٍ: الأولُ محالٌ، فإنهُ لا يلزمهُ من فرضِ وقوعِهِ لذاتهِ محال، وإن كان ذلك لأمرٍ من خارجٍ، فالأصلُ عدمهُ، كيف وان تأخيرَهُ يحتملُ أن يكونَ فيهِ مصلحةٌ في علمِ اللهِ تقتضي التأخير. ولهذا لو صرَّح الشارعُ بذلك، لما كان ممتنعاً، ويحتملُ أن يكونَ فيهِ مفسدةٌ مانعةٌ من التأخيرِ، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر.

فإن قيل: الامتناعُ من التأخيرِ إنَّما هو لمعنى خارجٍ عن ذاتِهِ، وهو قولهُ تعالى: ﴿ يا أيُّها الرسولُ بلِّغْ مَا أنزِل إليك ﴾(١) وظاهرُ الأمرِ للوجوبِ.

---

(١) المائدة، ٦٧.

قولكم: يحتملُ وجود مفسدة في التقديم، ومصلحة في التأخير، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر. قلنا: فهذا كما لا يُمكنُ معهُ الجزمُ بامتناعِ التأخيرِ، فلا يمكنُ معهُ الجزمُ بجواز التأخير الذي هو مذهبُكم.

وجوابُ الأوّل: أنّا، وإنْ سلّمنا أنَّ قولهُ تعالى: (بَلّغْ) أمرٌ، ولكن لا نُسلّم أنّهُ للوجوبِ، وإن سلمنا أنهُ للوجوب، ولكن لا نُسلّمُ أنَّ مطلقَ الأمرِ يقتضِي الفورَ، على ما تقدّم تقريرُهُ. وإنْ سلّمنا أنّهُ على الفورِ، غير أنّا لا نُسلّمُ أنّهُ يتناولُ تبليغَ الأحكامِ التي وقعَ الخلافُ فيها، وإنّما هو دالٌّ على تبليغِ ما أنزِلَ من لفظِ القرآنِ، إذْ هو المفهومُ من لفظِ المنزلِ.

وجوابُ الثاني أنّهُ إذا وقعَ التردُّدُ بين المصلحةِ والمفسدةِ، تساقطاً، وبقينا على أصلِ الجوازِ العقلي.

المسألة السادسة

الذين اتّفقوا على امتناعِ تأخيرِ البيانِ إلى وقتِ الحاجةِ

اختلفوا في جوازِ إسماعِ الله للمكلّف العامَّ دون إسماعهِ للدليلِ المخصّص لهُ.

فذهب الجبائي وأبو الهُذَيل إلى امتناعِ ذلك في الدليلِ المخصَّص السمعي، وأجازا أن يُسمعهُ العامّ المخصَّص بدليلِ العقلِ، وإنْ لم يعلمْ السامعُ دلالتهُ على التخصيصِ. وذهب أبو هاشم والنظّام وأبو الحسين البصري إلى جوازِ إسماعِ العامِ من لم يعرفِ الدليلَ المخصِّص لهُ، وسواء كان المخصِّص سمعيًّا أو عقليًّا. وهو الحقُّ لوجهين:

الأوّل: أنّا قد بيّنّا جواز تأخيرِ المخصِّص عن الخطابِ، إذا كان سمعيًّا، مع أنَّ عدمَ سماعهِ لعدمهِ في نفسهِ، أتمُّ من عدم سماعهِ مع وجودِهِ في نفسهِ. فإذا جاز تأخيرُ المخصص، فجوازُ تأخير اسماعهِ مع وجودِهِ أولى.

الثاني: هو أنَّ وقوعَ ذلك يدلُّ على جوازِهِ، ودليلهُ اسماعُ فاطمة قوله تعالى: ﴿ يُوصيكم اللهُ في أولادِكم للذكَرِ مِثلُ حظّ الأنثيينِ ﴾[1] مع أنّها لم تسمعْ بقولِهِ:

(١) النساء، ١١.

«نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نُورثُ، ما تركناهُ صدقةٌ»[1] إلاّ بعد حين. وكذلك أسمعتِ الصحابةُ قولهُ تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[2] ولم يسمعْ أكثرُهم الدليلَ المخصص للمجوسِ، وهو قولهُ صلى اللهُ عليهِ وسلّم: «سنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتابِ»[3] إلاّ بعد حين، الى وقائعَ كثيرةٍ غيرِ محصورة.

وكلُّ ما يتشبث بهِ الخصومُ في المنع من ذلك فغيرُ خارجٍ عمّا ذكرناهُ لهم من الشُبه في المسألةِ المتقدمةِ، وجوابُها ما سبق مع أنّهُ مُنتقِضٌ بجوازِ اسماعهِ العامّ مع عدمِ معرفته بالدليل المخصص، إذا كان عقليًّا.

المسألة السابعة

اختلفوا في جواز التدريج في البيان

اختلف المجوّزونَ لتأخيرِ البيانِ عن وقتِ الخطابِ العامّ في جوازِ التدريجِ في البيانِ: فمنعَ منهُ قومٌ، مصيراً منهم إلى أنَّ تخصيصَ البعضِ بالتنصيصِ على إخراجهِ دون غيرهِ يُوهِمُ وجوبَ استعمالِ اللفظِ في الباقي، وامتناعَ التخصيصِ بشيءٍ آخر وهو تجهيلٌ للمكلّف؛ وإنّما ينتفي هذا التجهيل بالتنصيصِ على كلّ ما هو خارجٌ عن العموم.

ومذهبُ المحقّقين منهم خلافُ ذلك. ودليل جوازِهِ، وقوعهُ، وبيانُ وقوعهِ، قولهُ تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيديَهما﴾[4] فإنهُ عامٌّ في كلّ سارقٍ. ومع ذلك فانّ تخصيصهُ بما خصص بهِ من ذكرِ نصابِ السرقةِ أولاً، وعدم الشبهةِ ثانياً، وقع على التدريج وكذلك قولهُ تعالى: ﴿ولله على الناسِ حِجُّ البيتِ من اسْتَطَاعَ إليهِ سبيلاً﴾[5]

---

(١) للنسائي في أوائل الفرائض من السنة الكبر مثله بلفظ: إنا معشر الأنبياء... ومثله حديث أبي هريرة للحميدي في مسنده.

(٢) التوبة، ٥.

(٣) مالك في الموطأ والشافعي عنه عن جابر عن أبيه عن عمر أنه قال: ما أدري ما أصنع في أمرهم فقال له عبد الرحمن بن عوف: اشهد لسمعت رسول الله (ص) يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب أي في الجزية والمقصود المجوس. وقد ورد الحديث بطرق وألفاظ مختلفة فيها مقالة.

(٤) المائدة، ٣٨.

(٥) آل عمران، ٩٧.

خصص أولاً بتفسيرِ الاستطاعةِ بذكر الزادِ والراحلةِ، ثمَّ بذكرِ الأمنِ في الطريق والسلامةِ من طلبِ الخفارة ثانياً. وكذلكِ قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ أخرجَ منهُ أهلَ الذمَّةِ أوَّلاً، ثم العسيف والمرأةَ ثانياً. وكذلك آيةُ الميراثِ أخرجَ منها ميراثَ النبيِّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، والقاتل والكافر، وكلُّ ذلك على التدريج، إلى غير ذلك من العموماتِ المخصصةِ. ولولا جوازهُ لما وقعَ.

والقولُ بأنَّ تخصيصَ البعضِ بالذكرِ يُوهِمُ نفيَ تخصيصهِ بشيء آخر ليس كذلك؛ فإنَّ الاقتصارَ على الخطابِ العامِّ دونَ ذكرِ المخصص، مع كونهِ ظاهراً في التعميم بلفظهِ، إذا لم يُوهِم المنعَ من التخصيصِ، فإخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظ عنهُ، مع أنَّهُ لا دلالةَ لهُ على إثباتِ غيرِ ذلك البعضِ بلفظهِ، أولى أن لا يكونَ مُوهماً لمنعِ التخصيص.

المسألة الثامنة

اذا ورد لفظ عام بعباده أو غيرها قبل دخول وقت العمل به يجب اعتقاد عمومه

إذا ورد لفظٌ عامٌّ بعبادةٍ أو بغيرِها، قبلَ دخولِ وقت العملِ بهِ، قال أبو بكر الصيرفي: يجب اعتقادُ عمومهِ جزماً قبلَ ظهورِ المخصِّصِ؛ وإذا ظهرَ المخصصُ، تغيَّرَ ذلك الاعتقادُ، وهو خطأ: فإنَّ احتمالِ إرادةِ الخصوصِ بهِ قائمٌ؛ ولهذا، لو ظهر المخصصُ، لما كان ذلك ممتنعاً، ووجبَ اعتقادُ الخصوصِ. وما هذا شأنُهُ فاعتقادُ عمومِهِ جزماً قبلَ الاستقصاء في البحث عن مخصصهِ وعدم الظفر بهِ على وجهٍ تركن النفسُ إلى عدمهِ، يكونُ ممتنعاً، فإذاً لا بُدَّ في الجزمِ باعتقادِ عمومِهِ من اعتقادِ انتفاء مخصصِهِ بطريقه، ومع ذلك لا نعرفُ خلافاً بين الأصوليين في امتناع العملِ بموجبِ اللفظِ العامّ قبلَ البحثِ عن المخصص، وعدم الظفر بهِ؛ لكن اختلفوا: فذهبَ القاضي أبو بكر وجماعةٌ من الأصوليين إلى امتناع العمل بهِ واعتقاد عمومِهِ إلاَّ بعدَ القطع بانتفاء المخصص؛ وإلا فالجزمُ بعمومهِ، والعملُ بهِ مع احتمالِ وجودِ المعارضِ ممتنعٌ. قال: ومعرفةُ انتفاء المخصص بطريقِ القطع ممكنٌ، وذلك بأنْ تكونَ المسألةُ المتمسَّك بالعمومِ فيها ممَّا كثُرَ الخلافُ فيها بين العلماء، وطال النزاعُ فيما بينهم فيها، ولم يطلعْ أحدٌ منهم على موجبٍ للتخصيص، مع كثرة

بحثهم واستقصائهم. ولو كان ثمَّ شيء، لاستحال أن لا يُعرفَ عادة، ولأنّهُ لو كان المرادُ بالعموم الخصوصَ، لاستحال أن لا ينصبَ اللهُ تعالى عليه دليلا، ويُبلغهُ للمكلّفين.

وذهب ابن سريج وإمامُ الحرّمين والغزالي وأكثرُ الأصوليّين إلى امتناع اشتراط القطع في ذلك، وهو المختارُ. وذلك، لأنَّهُ لا طريقَ إلى معرفةِ ذلك بغيرِ البحثِ والسبر، وهو غيرُ يقيني؛ والقولُ بأنَّهُ لو كانَ ثمَّ مخصّصٌ لاطّلع عليهِ العلماء غيرُ يقيني، لجواز وجودهِ مع عدمِ اطلاعِ أحدٍ من العلماء عليهِ. وبتقدير اطلاع بعضهم عليهِ، فنقلهُ لهُ أيضاً غيرُ قاطعٍ، بل غايتهُ أن يكونَ ظنيًّا. كيف وأنَّهُ ليس كلَّ ما ورد فيهِ العام ممَّا كثُرَ خوضُ العلماء فيهِ وبحثهم عنهُ ليصحَّ ما قيل.

والقولُ بأنَّهُ لو كان المرادُ بالعام الخصوصَ، لنصبَ اللهُ تعالى عليهِ دليلاً، غيرُ مُسلّمٍ. وبتقدير نصبهِ للدليلِ، لا نُسلِّمُ لزومَ اطّلاع المكلّفين عليهِ. وبتقدير ذلك، لا نُسلِّمُ لزومَ نقلهم لهُ، وإذا لم يكنْ الى القطعِ بذلك طريقٌ، فلو شرط ذلك في العملِ بالعموم لتعطلتِ العموماتُ بأسرِها؛ وإذا عُرفَ، أنهُ لا بُدَّ من الظنِّ بانتفاء المخصّص، فالحدُّ الذي يجبُ العملُ بالعمومِ عندَهُ أن يبحثَ عن المخصّص بحثاً غلبَ على ظنّهِ عدمهُ، وأنَّهُ لو بحثَ عنهُ ثانياً وثالثاً، كان بحثُهُ غيرَ مفيدٍ. وعلى هذا، يكونُ الكلامُ في العملِ بكلِّ دليلٍ مع مُعارضهِ.

الصنف التاسع ــ في الظاهر وتأويلهِ

ويشتملُ على مقدّمةٍ ومسائل:

أمّا المقدّمةُ، ففي تحقيقِ معنى الظاهرِ والتأويل.

أمّا الظاهرُ فهو في اللغةِ عبارةٌ عن الواضحِ، ومنهُ يقالُ: ظهر الأمرُ الفلاني، إذا اتّضحَ وانكشف، وفي لسانِ المتشرعةِ، قال الغزالي: اللفظُ الظاهرُ هو الذي يغلبُ على الظنّ فهمُ معنًى منهُ من غيرِ قطعٍ، وهو غير جامعٍ معَ اشتمالهِ على زيادةٍ مستغنى عنها.

أمّا أنّهُ غيرُ جامعٍ، فلأنَّهُ يخرجُ منهُ ما فيهِ أصلُ الظنِّ دونَ غلبةِ الظنّ مع كونهِ

ظاهراً. ولهذا، يفرقُ بين قولِ القائل: ظنٌّ، وغلبةُ ظنٍّ، ولأنَّ غلبةَ الظنِّ ما فيهِ أصلُ الظنّ وزيادة.

وأمّا اشتمالهُ على الزيادةِ المستغنى عنها فهي قولهُ: (من غير قطعٍ) فإنَّ من ضرورةِ كونِـهِ مُفيداً للظنّ أن لا يكونَ قطعيًّا.

والحقُّ في ذلك أنْ يُقالَ: اللفظُ الظاهرُ ما دلّ على معنى بالوضعِ الأصلي أو العرفي ويحتملُ غيرَهُ احتمالاً مرجوحاً.

وإنّما قلنا (ما دلّ على معنى بالوضعِ الأصلي أو العرفي) احترازاً عن دلالتِهِ على المعنى الثاني، إذا لم يصرْ عرفيًّا، كلفظ الأسدِ في الإنسان وغيرِهِ. وقولنا (ويحتملُ غيرَهُ) احترازٌ عن القاطع الذي لا يحتملُ التأويل. وقولنا (احتمالاً مرجوحاً) احترازٌ عن الألفاظِ المشتركةِ.

وهو منقسمٌ إلى ما هو ظاهرٌ بحكمِ الوضعِ الأصليّ، كإطلاقِ لفظِ الأسدِ بإزاء الحيوان المخصوص، وإلى ما هو ظاهرٌ بحكمِ عرفِ الاستعمالِ، كإطلاقِ لفظِ الغائطِ بإزاء الخارجِ المخصوصِ من الإنسان.

وأمّا التأويلُ في اللغةِ مأخوذٌ من آل يؤلُ، أي رجع، ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿وابتغاء تأويلِهِ﴾[1] أي ما يؤول إليهِ؛ ومنهُ يقال: تأوّل فلانٌ الآيةَ الفلانيَّةَ، أي نظرَ إلى ما يؤل إليهِ معناها.

وأمّا في اصطلاحِ المتشرّعةِ، قال الغزالي: التأويلُ عبارةٌ عن احتمالٍ يعضدُهُ دليلٌ يصيرُ بهِ أغلبَ على الظنّ من المعنى الذي دلَّ عليهِ الظاهرُ، وهو غيرُ صحيحٍ: أمّا أولاً، فلأنَّ التأويلَ ليس هو نفس الاحتمال الذي حملَ اللفظ عليهِ، بل هو نفسُ حملِ اللفظِ عليهِ، وفرقٌ بين الأمرَين؛ وأمّا ثانياً، فلأنَّهُ غيرُ جامعٍ، فإنَّهُ يخرجُ منهُ التأويلُ بصرفِ اللفظِ عمّا هو ظاهرٌ فيهِ الى غيرِهِ بدليلٍ قاطعٍ غير ظنّي، حيث قال: يعضدُهُ دليلٌ يصيرُ بهِ أغلبَ على الظنّ من المعنى الذي دلّ عليهِ الظاهر؛ وأمّا ثالثاً، فلأنَّهُ أخذ في حدّ التأويلِ من حيث هو تأويلٌ، وهو أعمُّ من التأويلِ بدليلٍ؛ ولهذا يُقالُ: تأويلٌ بدليلٍ،

---

(١) آل عمران، ٧.

وتأو يلٌ من غير دليلٍ. فتعريفُ التأو يلِ على وجهٍ يُوجدُ معهُ الاعتضادُ بالدليلِ لا يكونُ تعريفاً للتأو يلِ المُطلَقِ، اللّهمَّ إلاَّ أن يقالَ: إنّما أراد تعريف التأو يلِ الصحيح دون غيرهِ.

والحقُّ في ذلك أن يقالَ، أمّا التأو يلُ، من حيث هو تأو يلٌ مع قطع النظرِ عن الصحّةِ والبطلان، هو حملُ اللفظِ على غيرِ مدلولهِ الظاهرِ منهُ، مع احتمالهِ لهُ. وأما التأو يلُ المقبول الصحيح فهو حملُ اللفظ على غير مدلولهِ الظاهر منهُ مع احتمالهِ لهُ بدليلٍ يعضدهُ.

وإنّما قلنا (حملُ اللفظ على غيرِ مدلولهِ) احترازاً عن حملهِ على نفسِ مدلولهِ. وقولُنا (الظاهر منهُ) احترازٌ عن صرف اللفظِ المشترَكِ من أحد مدلولَيهِ إلى الآخر، فإنّهُ لا يُسمّى تأو يلاً. وقولنا (مع احتمالهِ لهُ) احترازٌ عمّا إذا صُرِف اللفظُ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتملهُ أصلاً، فإنّهُ لا يكونُ تأو يلاً صحيحاً. وقولنا (بدليلٍ يعضدُهُ) احترازٌ عن التأو يلِ من غيرِ دليلٍ، فإنّهُ لا يكونُ تأو يلاً صحيحاً أيضاً. وقولنا (بدليل يعمُّ القاطعَ والظني) وعلى هذا فالتأو يلُ لا يتطرّقُ الى النصّ، ولا إلى المجمل، وإنّما يتطرّقُ الى ما كان ظاهراً لا غير.

وإذا عُرِفَ معنى التأو يل فهو مقبولٌ معمولٌ بهِ، إذا تحقّقَ بشروطِهِ؛ ولم يزلْ علماء الأمصارِ في كلّ عصرٍ من عهدِ الصحابة إلى زمننا عاملين بهِ من غيرِ نكير.

وشروطُهُ أن يكونَ الناظرُ المتأوّلُ أهلاً لذلك؛ وأن يكونَ اللفظُ قابلاً للأقاو يلِ بأنْ يكونَ اللفظُ ظاهراً فيما صُرِفَ عنهُ محتملاً لما صُرِفَ إليهِ؛ وأن يكونَ الدليلُ الصارفُ للفظِ عن مدلولهِ الظاهرِ راجحاً على ظهورِ اللفظِ في مدلولهِ، ليتحقّقَ صرفُهُ عنهُ إلى غيرهِ؛ وإلاّ فبتقديرِ أن يكونَ مرجوحاً، لا يكون صارفاً ولا معمولاً بهِ اتفاقاً؛ وإن كان مُساو ياً لظهورِ اللفظِ في الدلالةِ من غيرِ ترجيحٍ، فغايتُهُ إيجاب التردُّدِ بين الاحتمالين على السويّةِ، ولا يكونُ ذلك تأو يلاً، غير أنّهُ يكتفي بذلك من المعترضِ، إذا كانَ قصدُهُ إيقافَ دلالة المستدلّ؛ ولا يُكتفي بهِ من المستدلّ دون ظهورهِ، وعلى حسبِ قوّةِ الظهور وضعفهِ وتوسُّطهِ، يجب أن يكونَ التأو يلُ وتمامُ كشفِ ذلك بمسائل ثمان:

المسألة الأولى

قولهُ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم لغيلان، وقد أسلم على عشر نسوةٍ «أمسكْ أربعاً، وفارق سائرَهنَّ»[1]

وقولهُ لفيروز الديلمي، وقد أسلم على أختين «أمسكْ أيتهما شئتَ، وفارقِ الأخرى»[2] أمر بالإمساكِ، وهو ظاهرٌ في استصحابِ النكاحِ، وقد تأوَّلهُ أصحابُ أبي حنيفة بثلاثِ تأويلات:

الأوَّل أنَّهم قالوا: يحتملُ أنَّهُ أرادَ بالإمساكِ ابتداء النكاحِ، ويكون معنى قولهِ «أمسكْ أربعاً» أي انكحْ منهنَّ أربعاً وأراد بقولِهِ «وفارقْ سائرهنَّ» لا تنكحهنَّ.

الثاني أنَّهم قالوا: يحتملُ أنَّ النكاحَ في الصورتين كان واقعاً في ابتداء الإسلام قبل حصرِ عددِ النساء في أربعٍ وتحريم نكاحِ الأختين، فكان ذلك واقعاً على وجهِ الصحَّةِ، والباطل من أنكحة الكفَّار ليس إلاَّ ما كانَ مُخالفاً لما وردَ بهِ الشرعُ حالَ وقوعِها.

الثالث أنَّهم قالوا: يحتملُ أنَّهُ أمرَ الزوجَ باختيارِ أوائلِ النساء وهذهِ التأويلاتُ، وإنْ كانتْ مُنقدِحةً عقلاً، غير أنَّ ما اقترنَ بلفظِ الإمساكِ من القرائنِ دارئةٌ لها.

أمَّا التأويلُ الأوَّل فمن وجوهٍ: الأوَّلُ أنَّ المتبادِرَ الى الفهمِ من لفظِ (الإمساك) إنَّما هو الاستدامَةُ دونَ التجديدِ. الثاني أنَّهُ فوَّضَ الإمساكَ والفراقَ إلى خيرةِ الزوجِ، وهما غيرُ واقعين بخيرتِهِ عندَهم، لوقوعِ الفراقِ بنفسِ الإسلام وتوقُّفِ النكاحِ على رضا الزوجة. الثالث أنَّهُ لم يذكرْ شروطَ النكاح مع دُعُوِّ الحاجةِ إلى معرفةِ ذلك لقربِ عهدِهم

---

(١) حديث: «قوله (ص) لغيلان: «امسك أربعاً وفارق سائرهن». الشافعي عن الثقة عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه نحوه ورواه ابن حبان بهذا اللفظ وبألفاظ أخر ورواه أيضاً الترمذي وابن ماجة كلهم من طرق عن معمر. وقال البخاري: هذا الحديث غير محفوظ وقد قال الأثرم عن أحمد هذا الحديث ليس بصحيح والعمل عليه واعله بتفرد معمر بوصله وتحديثه به في غير بلده هكذا، وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة وقد اطال الدارقطني في العلل تخريج طرقه ورواه ابن عيينة عن مالك والزهري مرسلاً وقد وصله يحيى بن سلام عن مالك ويحيى ضعيف.

(٢) حديث: «امسك أيتها شئت وفارق الأخرى». الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان من حديثه بلفظ اختر أحدهما وقد صححه البيهقي واعله العقيلي وغيره.

بالإسلام. الرابع أنَّهُ أمرَ الزوجَ بإمساكِ أربعٍ من العشر، وواحدةٍ من الأختين، وبمفارقةِ الباقي؛ والأمرُ إمَّا للوجوبِ، أو الندبِ ظاهراً على ما تقدَّم، وحصرُ التزويج في العشرةِ وفي الأختين ليس واجباً ولا مندوباً؛ والمفارقةُ ليستْ من فعل الزوجِ، حتى يكونَ الأمرُ متعلِّقاً بها. الخامسُ هو أنَّ الظاهرَ من الزوجِ المأمور إنَّما هو امتثالُ أمرِ النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بالإمساك، ولم ينقلْ أحدٌ من الرُّواةِ تجديدَ النكاحِ في الصوَرِ المذكورةِ. السادس هو أنَّ الزوجَ إنَّما سأل عن الإمساك بمعنى الاستدامةِ، لا بمعنى تجديد النكاح، وعن الفراقِ بمعنى انقطاع النكاح. والأصلُ في جوابِ الرسولِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أن يكونَ مُطابقاً للسؤال.

وأمَّا التأويلُ الثاني: فبعيدٌ أيضاً، لأنَّهُ لو لم يكنِ الحصرُ ثابتاً في ابتداء الإسلامِ، لما خلا ابتداء الإسلامِ عن الزيادةِ على الأربع عادةً، وعن الجمع بين الأختين، ولم يُنقلْ عن أحدٍ من الصحابةِ ذلك في ابتداء الإسلامِ؛ ولو وقع، لنُقِل. وقوله تعالى: ﴿ وأن تجمعوا بين الأختينِ إلاَّ ما قد سَلَفَ ﴾[1] قال أهلُ التفسير: المرادُ بهِ ما سلفَ في الجاهليَّة قبلَ بعثةِ النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم. ولهذا قال إنَّهُ كان فاحشةً ومقتاً، وساء سبيلاً.

وأمَّا التأويلُ الثالث: فيدرؤهُ قولُهُ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، لزوجِ الأختين «أمسكْ أيَّتهما شئتَ، وفارق الأخرى»[2] وقولُهُ لواحدٍ كان قد أسلم على خمسِ نسوةٍ «إخترْ منهنَّ أربعاً، وفارقْ واحدةً»[3] قال المأمورُ بذلك: فعمدتُ إلى أقدمِهنَّ عندي، ففارقتُها.

المسألة الثانية

ومن جملةِ التأويلاتِ البعيدةِ ما يقولُهُ أصحابُ أبي حنيفة في قولِهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «في أربعين شاةً شاةٌ»[4]

من أنَّ المُرادَ بهِ مقدارُ قيمةِ الشاةِ، وذلكَ لأنَّ قولهُ: «في أربعين شاةً شاةٌ» قويٌّ

---

(١) النساء، ٢٣. (٣) تقدم ص، ٥١.

(٣) تقدم ص، ٥١.

(٤) في أربعين شاة شاة. الترمذي في الزكاة والنسائي وابن ماجة بلفظ: وفي الشاة في كل أربعين شاة شاة.

الظهورِ في وجوب الشاةِ عيناً، حيث إنَّهُ خصَّصها بالذكرِ، ولا بُدَّ في ذلك من إضمارِ حكمٍ، وهو إمَّا الندبُ أو الوجوبُ، وإضمارُ الندبِ ممتنعٌ لعدمِ اختصاصِ الشاةِ الواحدةِ من النصابِ بهِ، فلم يبقَ غيرُ الواجبِ.

ولا يخفى أنَّهُ يلزمُ من تأويلِ ذلكَ بالحملِ على وجوبِ مقدارِ قيمةِ الشاةِ بناء على أنَّ المقصودَ إنَّما هو دفعُ حاجاتِ الفقراء وسدّ خلاتهم جواز دفع القيمةِ؛ وفيهِ رفعُ الحكمِ، وهو وجوبُ الشاةِ بما استنبطَ منهُ من العلَّةِ، وهي دفعُ حاجاتِ الفقراء واستنباط العلَّةِ من الحكمِ، إذا كانتْ مُوجبةً لرفعهِ، كانت باطلةً.

وممَّا يلتحقُ من التأويلاتِ بهذا التأويلِ ما يقولهُ بعضُ الناسِ في قولهِ تعالى: ﴿ إنَّما الصَّدقاتُ للفقراء والمساكينِ ﴾[1] الآية، من جوازِ الاقتصارِ على البعضِ نظراً إلى أنَّ المقصودَ من الآية إنَّما هو دفعُ الحاجةِ في جهةٍ من الجهاتِ المذكورة، لا دفعُ الحاجةِ عن الكلّ، لأنَّ الآيةَ ظاهرةٌ في استحقاقِ جميعِ الأصنافِ المذكورةِ للصدقةِ، حيث إنَّهُ أضافها إليهم بلام التمليك في عطفِ البعضِ على البعضِ بواو التشريك، وما استنبطَ من هذا الحكمِ من العلَّةِ يكونُ رافعاً لحكمِ المستنبط منهُ، فلا يكونُ صحيحاً. وما يُقالُ من أنَّ مقصودَ الآيةِ إنَّما هو بيانُ مصارفِ الزكاةِ وشروط الاستحقاق، فنحن، وإنْ سلَّمنا كونَ ذلك مقصوداً من الآيةِ، فلا نُسلِّمُ أنَّهُ لا مقصودَ منها سواهُ؛ ولا مُنافاةَ بين كون ذلك مقصوداً، وكون الاستحقاق بصفةِ التشريكِ مقصوداً، وهو الأولى موافقة لظاهر الإضافة بلام التمليك، والعطف بواو التشريك.

ويقربُ من هذا التأويلِ أيضاً ما يقولهُ أصحابُ أبي حنيفة في قولهِ تعالى: ﴿ فإطعامُ ستين مسكيناً ﴾ من أنَّ المرادَ بهِ إطعامُ طعامِ ستين مسكيناً، مصيراً منهم إلى أنَّ المقصودَ إنَّما هو دفعُ الحاجةِ؛ ولا فرق في ذلك بين دفعِ حاجةِ ستين مسكيناً، ودفع حاجةِ مسكينٍ واحدٍ في ستين يوماً، وهو بعيدٌ أيضاً، وذلك لأنَّ قولَهُ تعالى: ﴿ فإطعامُ ﴾ فعلٌ لا بُدَّ لهُ من مفعولٍ يتعدّى إليهِ. وقولهُ: (ستين مسكيناً) صالحٌ أنْ يكونَ مفعولَ الإطعامِ،

---

(١) التوبة، ٦٠.

وهو ممّا يُمكنُ الاستغناء بهِ مع ظهورِهِ، والطعامُ، وإن كان صالحاً أن يكونَ هو مفعول الإطعام، إلاّ أنهُ غيرُ ظاهرٍ ومسكوتٌ عنهُ، فتقدير حذفِ المظهر، وإظهار المفعولِ المسكوت عنه بعيدٌ في اللغةِ؛ والواجبُ عكسهُ. وإذا كان ذلك ظاهراً في وجوبِ رعايةِ العددِ دفعاً لحاجةِ ستين مسكيناً، نظراً للمكفّر بما ينالهُ من دعائهم لهُ، واغتنامهِ لبركتهم، وقلّما يخلو جمعٌ من المسلمين عن وليٍّ من أولياء الله تعالى يكون مستجابَ الدعوةِ، مغتنم الهمة. وذلك في الواحدِ المعيّن مما يندُرُ.

المسألة الثالثة

قولهُ، صلى الله عليهِ وسلَّم: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذنِ وليّها، فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ»[1]

صدَّر الكلامَ (بأيّ وما) في معرضِ الشرطِ والجزاء وذلك من أبلغ أدواتِ العموم عند القائلين بهِ، وأكّدَهُ بالبطلانِ مرّةً بعد مرّةٍ ثلاثَ مرّاتٍ، وهو من أبلغ ما يدلُّ بهِ الفصيحُ المصقعُ على التعميمِ والبطلانِ.

وقد طرَّقَ إليهِ أصحابُ أبي حنيفة ثلاث تأويلات، الأوّل أنّهُ يحتملُ أنّهُ أرادَ بالمرأةِ، الصغيرةَ. الثاني، أنّهُ وإن أرادَ بها الكبيرةَ، فيحتمل أنّهُ أرادَ بها الأمةَ والمكاتَبة. الثالث أنّهُ يحتمل أنّهُ أرادَ ببطلانِ النكاح، مصيرَهُ الى البطلانِ غالباً، بتقدير اعتراضِ الأولياء عليها، إذا زَوَّجت نفسها من غيرِ كفوءٍ.

وهذهِ التأويلاتُ ممّا لا يُمكنُ المصيرُ إليها في صرفِ هذا العموم القويّ المقارب للقطع، عن ظاهرهِ.

---

(١) حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها...». الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من طريق ابن جريج، قال الترمذي: حديث حسن وقد تكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج قال: ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، قال فضعف الحديث من أجل هذا.

أمّا الحملُ على الصغيرةِ فمن جهةِ أنّها لا تسمى امرأةً في وضعِ اللسانِ، ولأنَّ النبيَّ، صلى الله عليهِ وسلَّم، حكم بالبطلانِ ونكاحُ الصغيرةِ لنفسها دون اذنِ وليّها، صحيحٌ عندهم، موقوفٌ على إجازةِ الوليّ.

وأمّا الحملُ على الأمةِ، فيدرأهُ قولهُ، صلى الله عليهِ وسلَّم: «فإنْ مسها فلها المهرُ بما استحلَّ من فرجها»[1] ومهرُ الأمةِ ليس لها بل لسيّدِها.

وأمّا الحملُ على المكاتَبةِ فبعيدٌ أيضاً من جهةِ أنّها بالنسبةِ الى جنسِ النساء نادرةٌ، واللفظ المذكورُ من أقوى مراتبِ العموم وليس من الكلام العربي إطلاقُ ما هذا شأنهُ، وإرادة ما هو في غايةِ الندرةِ والشذوذِ؛ ولهذا فإنَّهُ لو قال السيّدُ لعبدِهِ: «أيما امرأة لقيتها اليومَ فأعطِها درهماً» وقال: «إنّما أردتُ بهِ المكاتَبة» كان منسوباً الى الإلغاز في القولِ وهُجْر الكلام.

وعلى هذا، فلا نُسلّمُ صحّةَ الاستثناء بحيث لا يبقى غيرُ الأقلّ النادرِ من المستثنى منهُ، كما سبق تقريرهُ؛ ولا فرقَ بين البابين.

وأمّا حملُ بطلانِ النكاح على مصيرِهِ الى البطلان، فبعيدٌ من وجهين:

الأوّل: أنَّ مصيرَ العقدِ إلى البطلانِ، من أندرِ ما يقعُ، والتعبير باسمِ الشيء عمّا يؤولُ إليهِ، إنّما يصحُّ فيما إذا كان المآل إليهِ قطعاً، كما في قولهِ تعالى: ﴿إنَّكَ ميّتٌ، وإنهم ميّتون﴾[2] أو غالباً كما في تسميةِ العصير خمراً في قولهِ تعالى: ﴿أراني أعصُرُ خَمراً﴾[3].

الثاني قولهُ: (فإن أصابَها فلها المهرُ بما استحلَّ من فرجها) ولو كان العقدُ واقعاً صحيحاً، لكان المهرُ ثَمّا بالعقدِ لا بالاستحلال.

---

(١) فإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها. البخاري بلفظ «إن كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها. رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي وأحمد في ألفاظ مختلفة.

(٢) الزمر، ٣٠.

(٣) يوسف، ٣٦.

المسألة الرابعة

ومن التأويلات البعيدةِ قولُ أصحابِ أبي حنيفة في قولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم «لا صيامَ لمن لم يُبيِّتِ الصيام من الليل»[1] إنَّ المرادَ بهِ صومُ القضاء والنذرِ

من حيث إنَّ الصومَ نكرةٌ، وقد دخلَ عليهِ حرفُ النفي، فكان ظاهره العموم في كلّ صوم. والمتبادر الى الفهم من لفظ الصوم إنما هو الصومُ الأصلي المتخاطبُ بهِ في اللغاتِ، وهو الفرضُ والتطوُّع دونَ ما وجوبهُ بعارضٍ، ووقوعهُ نادرٌ، وهو القضاء والنذر.

ولا يخفى أنَّ إطلاقَ ما هو قويٌّ في العموم، وإرادة ما هو العارضُ البعيدُ النادرُ، وإخراجُ الأصلِ الغالب منهُ، إلغازٌ في القولِ. ولهذا، فإنَّهُ لو قال السيّدُ لعبيدِهِ: «من دخل داري من أقاربي أكرمْهُ» وقال: إنَّما أردتُ قرابةَ السبب دون النسب، أو ذوات الأرحامِ البعيدة، دون العصباتِ القريبة، كان قولهُ منكَراً مستبعداً؛ لكنَّهُ مع ذلك لا ينتهضُ في البعدِ إلى بعد التأويلِ في حملِ الخبرِ السابقِ على الأمة والمكاتَبة.

المسألة الخامسة

ومن التأويلاتِ البعيدةِ أيضاً تأويلُ قولهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم (من ملك ذا رحمٍ محرم عَتَق عليهِ)[2]

فإنَّ ظهورَ ورودهِ لتأسيسِ قاعدةٍ، وتمهيدِ أصلٍ، في سياقِ الشرطِ والجزاء، والتنبيهِ على حرمةِ الرحِم المحرم، وصلته، قويُّ الظهور في قصدِ التعميم لكلّ ذي رحمٍ محرم، وذلك ممَّا يمتنعُ معهُ التأويلُ بالحملِ على الأصول والفصولِ، دون غيرهم، لأنَّهم قد امتازوا بكونهم على عمودِ النسب عن غيرهم ممَّن هو على حواشيهِ من الأرحام، وذلك موجبٌ لاختصاصِهم بالتنصيصِ عليهم، إظهاراً لشرفِ قربهم ونسابتهم؛ فلو كان القصدُ متعلّقاً بهم دونَ غيرِهم بالذكرِ، لما عدلَ عن التنصيصِ عليهم إلى ما يعمُّ، لما فيهِ من إسقاطِ

---

(١) تقدم ص، ١٦.

(٢) رواه النسائي بلفظ من ملك ذا رحم عُتِقَ.

حرمتهم، وإهمال خاصيَّتهم؛ ولذلك، فإنَّهُ لو قال السيِّدُ لعبدِهِ: «أكرمِ الناسَ» قاصداً لإكرام أبوَيه لا غير، كان ذلك من الأقوال المهجورة المستبعدة.

المسألة السادسة

ومن التأويلاتِ البعيدةِ تأويلُ أبي حنيفة في قولِهِ تعالى: ﴿واعلموا أنَّما غنمتم من شيءٍ، فأنَّ للهِ خُمسَهُ وللرسول ولذي القُربى﴾[1]

حيث إنَّهُ قال باعتبار الحاجةِ مع القرابةِ وحرمانِ من ليسَ بمحتاجٍ من ذوي القُربى، وهو بعيدٌ جدًّا، لأنَّ الآيةَ ظاهرةٌ في إضافةِ الخُمُس إلى كلّ ذَوي القُربى، بلام التمليك والاستحقاق مُومِئَةٌ الى أنَّ مَناطَ الاستحقاقِ هو القرابةُ، فإنَّها مُناسبةٌ للاستحقاقِ، إظهاراً لشرفها وإبانةً لخطرها؛ وحيث رتّب الاستحقاق على ذكرها في الآية، كان ذلك إيماء إلى التعليل بها، فالمصيرُ بعد ذلك إلى اعتبارِ الحاجةِ يكون تخصيصاً للعموم، وتركاً لما ظهر كونهُ علّةً مُومى إليها في الآية، وهو صفةُ القرابةِ، وتعليلاً بالحاجةِ المسكوتِ عنها، وهو في غايةِ البُعدِ.

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموهُ بعينهِ لازمٌ على قولِ الشافعي، باعتبارِ الحاجةِ مع اليتيمِ في سياقِ الآية.

قلنا: المختارُ من قولِ الشافعي إنَّما هو عدمُ اعتبارِ الحاجةِ مع اليتيمِ؛ وبتقديرِ القولِ بذلك، فاعتبارُ الحاجةِ إنَّما كان لأنَّ لفظَ اليتيمِ مع قرينة إعطاء المال مُشعِرٌ بها، فاعتبارُها يكونُ اعتباراً لما دلَّ عليهِ لفظُ الآيةِ، لا أنَّهُ إلغاء لهُ واليتيمُ بمجرَّدِهِ عن اقترانِ الحاجةِ بهِ، غير صالحٍ للتعليل، بخلاف القرابةِ، فإنَّ القرابةَ بمجرَّدِها مُناسِبةٌ للإكرام باستحقاق خُمسِ الخُمس، كما ذكرناهُ؛ فاعتبارُ الحاجةِ معها يكونُ تركاً للعملِ بما ظهرَ كونُهُ علّةً وعمل بغيرِهِ، وهو مُناقضةٌ لا تأويل.

---

(١) الأنفال، ٤١.

المسألة السابعة

ومن التأويلات البعيدةِ أيضاً مصيرُ قومٍ إلى أنَّ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم «فيما سقَتِ السماء العُشْر، وفيما سُقِيَ بنضحٍ أو داليةٍ نصفُ العشر»[1] ليس بحجّة في إيجاب العشر ونصف العشر في الخضروات، لأنَّ المقصودَ الذي سيق الكلامُ لأجلِهِ إنَّما هو الفرقُ بين العُشر ونصف العُشر، لا بيانُ ما يجبُ فيهِ العشر ونصف العشر، وهو بعيدٌ أيضاً، لأنَّ اللفظَ عامٌّ في كلّ ما سقتِ السماء، وسُقِيَ بنضحٍ أو داليةٍ بوضع اللغةِ عند القائلين بهِ، وكون ذلك ممَّا يُقصدُ بهِ الفرقُ بين العشرِ ونصف العشر غيرُ مانعٍ من قصدِ التعميم، إذ لا مُنافاةَ بينهما، اللَّهمَّ إلاَّ أن يُبَيِّنَ أنَّ الخبرَ لم يَرِدْ إلاَّ لقصد الفرقِ، وذلك ممَّا لا سبيلَ إليهِ.

المسألة الثامنة

ومن أبعد التأويلاتِ ما يقولهُ القائلون بوجوبِ غسلِ الرجلين في الوضوء

في قولهِ تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسيكم وأرجلَكُم إلى الكعبين﴾[2] من أنَّ المرادَ بهِ الغسلُ، وهو في غايةِ البعد، لما فيهِ من تركِ العملِ بما اقتضاهُ ظاهرُ العطفِ من التشريكِ بين الرؤوسِ والأرجل في المسح من غيرِ ضرورةٍ.

فإن قيل: العطفُ إنَّما هو على الوجوهِ واليدَين في أوَّل الآيةِ، وذلك موجِبٌ للتشريكِ في الغسلِ، وبيانُ ذلك من وجهين:

الأوَّل قولهُ تعالى: «الى الكعبين» قدر المأمور بهِ إلى الكعبين كما قدر غسل اليدين إلى المرفقين، ولو كانَ الواجبُ هو المسح لما كان مقدّراً كمسح الرأس.

الثاني: ما وردَ من القراءةِ بالنصبِ من قوله تعالى: «وأرجلكم» وذلك يدلُّ على

(١) حديث: «فيما سقت السماء العشر...». الدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث اسحاق بن يحيى بن طلحة عن عمه موسى بن طلحة عن معاذ وفيه ضعف وانقطاع وقد ورد الحديث بلفظ: فيما سقت السماء والبعل والسيل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر.

(٢) المائدة، ٦.

العطفِ على الأيدي دون الرؤوسِ. وأمّا الكسرُ فإنّما كان بسببِ المجاورة، فإنّها موجبةٌ لاستتباع المجاور؛ ومنهُ قولُ أمريءِ القيس:

كأنَّ ثبيراً في عرانينِ وَبْلِهِ كبيرُ أناسٍ في بجادٍ مُزَمَّلِ

كسَر (مُزمَّل) استتباعاً لما قبلهُ، وإلاَّ فحقُّهُ أن يكونَ مرفوعاً لكونهِ وصفَ (كبير) وإنْ سلَّمنا أنَّ الأرجُلَ معطوفةٌ على الرؤوسِ غير أنَّهُ ليس من شرطِ العطفِ الاشتراكُ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ في تفاصيل حكمِ المعطوف عليهِ، بل في أصلهِ، كما سبقَ تقريرُهُ، وذلك ممَّا قد وقعَ الاشتراكُ فيهِ؛ فإنَّ الغسلَ والمسحَ قد اشتركا في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما فيهِ إمساس العضوِ بالماء، وإن افترقا في خصوصِ المسح والغسلِ، وذلك كافٍ في صحَّة العطف، ودليلهُ قول الشاعر:

ولقد رأيتُكَ في الوغى متقلّداً سيفاً ورمحا

عطف الرمح على التقلّدِ بالسيف، وإنْ كان الرمْحُ لا يُتقلّدُ وإنَّما يعتقل بهِ، لاشتراكهما في أصلِ الحملِ؛ وكذلك عطفُ الشاعرِ الماء على التبن في قوله: (وعلفتُها تبناً وماء بارداً).

والماء لا يُعلّفُ لاشتراكِهما في أصل التناول.

والجوابُ، قولهم إنَّ العطفَ إنَّما هو على الأيدي، فأبعدُ من كلِّ بعيدٍ، لما فيهِ من تركِ العطفِ على ما يلي المعطوف إلى ما لا يليهِ. وأمَّا التقديرُ بالكعبين فمَّا لا يمنعُ من العطف على الرؤوسِ الممسوحةِ، وإنْ لم يكنْ مسحُ الرؤوسِ مقدَّراً في الآيةِ، كما عطَفَ الأيدي على الوجوهِ في حكمِ الغسلِ، وإن كان غسلَ اليدين مقدَّراً، وغسل الوجوهِ غيرُ مقدَّرٍ.

وأمَّا القرآءةُ بالنصبِ، فإنَّما كان ذلك عطفاً على الموضع، وذلك لأنَّ الرؤوسَ في موضعِ النصبِ، بوقوع الفعلِ عليها، غير أنَّهُ لما دخل الخافِضُ على الرؤوسِ، أوجبَ الكسرَ؛ ومنهُ قولُ الشاعر:

مُعَاوِيَ إنَّنا بَشرٌ فاسجحْ فلسنا بالجبالِ ولا الحديدَا

عطف (الحديد) على موضع (الجبال) إذا هي في موضع نصبٍ، غير أنّها خُفِضَت بدخولِ الجارِّ عليها.

قولهم إنَّ الكسرَ بسببِ المجاورةِ إنَّما يصحُّ إذا لم يكنْ بينَ المتجاورَين فاصلٌ، كما ذكروهُ من الشعر؛ وأمَّا إذا فصل بينهما حرفُ العطف فلا. وإنْ سلَّمنا جوازَهُ، غير أنَّهُ ممَّا لا يُتحمَّلُ إلاَّ لضرورةِ الشعرِ، فلا ينتهضُ مُوجباً لاتباعهِ، وتركِ ما أوجبَهُ العطفُ. ومثلُ ذلك، وإنْ وردَ في النثرِ، كما في قولهم «جحر ضبّ خرب وماء شنٌّ بارد» فمن النوادرِ الشاذَّةِ التي لا يُقاس عليها.

قولهم: إنَّ العطفَ وإن وقعَ على الرؤوسِ، فذلك غيرُ مُوجبٍ للاشتراكِ في تفاصيلِ حكمِ المعطوفِ عليهِ.

قلنا: هذا هو الأصلُ، وإنَّما يُصارُ إلى خلافِهِ لدليلٍ، ولا دليلَ، وإنَّما ذكرنا هذهِ النُّبذةَ من مسائلِ التأويلاتِ لتدرُّب المبتدئين بالنظر في أمثالها.

وبالجملةِ، فالمتَّبعُ في ذلك إنَّما هو نظرُ المجتهدِ في كلِّ مسألةٍ فعليه اتباع ما أوجبَهُ ظنُّهُ.

القسم الثاني

في دلالة غير المنظوم

وهو ما دلالتهُ لا بصريح صيغتهِ ووضعِهِ، وذلك لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ مدلولُهُ مقصوداً للمتكلّم، أو غيرَ مقصودٍ: فإنْ كانَ مقصوداً، فلا يخلو إمَّا أن يتوقَّفَ صدقُ المتكلّم أو صحَّة الملفوظ بهِ عليهِ، أو لا يتوقَّف: فإن توقَّف فدلالةُ اللفظِ عيهِ تُسمَّى دلالةَ الاقتضاء؛ وإنْ لم يتوقَّفْ فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً، أو لا فيهِ: فإن كان الأوَّل، فتسمَّى دلالتُهُ دلالةَ التنبيهِ والإيماء؛ وإن كان الثاني، فتُسمَّى دلالتهُ دلالةَ المفهومِ. وأمَّا إن كان مدلولهُ غيرَ مقصودٍ للمتكلّم، فدلالةُ اللفظِ عليهِ تسمَّى دلالةَ الإشارةِ.

فهذهِ أربعةُ أنواعٍ:

النوع الأول ــ دلالةُ الاقتضاء

وهي ما كان المدلولُ فيهِ مُضمراً، إمَّا لضرورةِ صدقِ المتكلّم، وإمَّا لصحَّةِ وقوعِ الملفوظِ بهِ. فإنْ كان الأوَّل، فهو كقولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم رُفِع عن أمَّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليهِ وقوله عليهِ السلام: «لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل»[1] وقوله عليهِ السلام: «لا عمل إلاَّ بنيَّةٍ»[2] فإنَّ رفعَ الصومِ والخطإ والعملِ مع تحقُّقِهِ ممتنعٌ، فلا بُدَّ من إضمارِ نفي حكمٍ يُمكنُ نفيهُ، كنفي المؤاخذة والعقاب في الخبرِ الأوَّل، ونفي الصحَّة أو الكمالِ في الخبر الثاني، ونفي الفائدةِ والجدوَى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبرِ.

---

(١) تقدم ص، ١٦.

(٢) تقدم ص، ١٨.

وإمّا إن كان لصحة الملفوظ بهِ فإمّا أن تتوقف صحته عليهِ عقلاً أو شرعاً.

فإن كانَ الأوّل: فكقولهِ تعالى: ﴿واسألِ القريةَ﴾[1] فإنَّهُ لا بُدَّ من إضمارِ أهلِ القريةِ لصحَّةِ الملفوظِ بهِ عقلاً.

وإنْ كان الثاني، فكقولِ القائلِ لغيرهِ: «اعتقْ عبدكَ عني على ألفٍ» فإنَّهُ يستدعي تقديرَ سابقةِ انتقالِ الملكِ إليهِ ضرورة توقُّفِ العتقِ الشرعيّ عليهِ.

النوع الثاني ــ دلالةُ التنبيهِ والإيماء

وهي خمسةُ أصنافٍ، وسيأتي ذكرُها في القياس

النوع الثالث ــ دلالة الإشارة

وذلك كما في قولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، في حقّ النساء «النساء ناقصاتُ عقلٍ ودين» فقيل لهُ: «يا رسولَ اللهِ، ما نقصانُ دينهنّ؟ ــ قال: تمكثُ إحداهنَّ في قعر بيتها شطرَ دهرها لا تُصلّي، ولا تصومُ»[2] فهذا الخبرُ إنّما سيقَ لبيانِ نقصانِ دينهنّ، لا لبيانِ اكثرِ الحيضِ وأقلّ الطهر؛ ومع ذلك لزم منهُ أن يكونَ أكثرُ الحيضِ خمسةَ عشر يوماً، وأقلُّ الطهرِ كذلك، لأنَّهُ ذكر شطرَ الدهر مُبالغةً في بيانِ نقصان دينهنّ، ولو كان الحيضُ يزيدُ على خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر لذكرهُ؛ وكذلك دلالةُ مجموعِ قولهِ تعالى: ﴿وحُملُهُ وفِصَالُهُ ثلاثونَ شهراً﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وفِصَالُهُ في عامينِ﴾[4] على أنَّ أقلّ مدّةِ الحملِ ستةُ أشهرٍ وإنْ لم يكن ذلكَ مقصوداً من اللفظ. وكذلك قولهُ تعالى: ﴿فالآنَ بَاشِرُوهنَّ﴾[5] أباحَ المباشرةَ ممتدّةً إلى طلوعِ الفجر بقولهِ: ﴿حتّى يتبيَّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ﴾[6] وكان بيانُ ذلك هو المقصود؛ ومع ذلك لزم منهُ أنَّ من جامع في ليل رمضان، وأصبح جنباً لم يَفسدْ صومهُ، لأنَّ من جامعَ في آخرِ الليل، لا بُدَّ

---

(١) يوسف، ٨٢.

(٢) حديث: «النساء ناقصات عقل ودين...». البخاري بلفظ: «اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل. قلن: بلى، قال: ذلك من نقصان عقلها، اليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن بلى: قال فذلك من نقصان دينها.

(٣) الأحقاف، ١٥.

(٤) لقمان، ١٤.

(٥) البقرة، ١٨٧.

(٦) البقرة، ١٨٧.

من تأخُرِ غسلهِ إلى النهار، فلو كان ذلك ممّا يُفسِدُ الصومَ لما أُبيح الجماعُ في آخر جزء من الليلِ. ومع ذلك فإنَّهُ لم يقع مقصوداً من الكلامِ، الى نظائرهِ.

النوع الرابع ــ المفهوم

ولا بُدَّ من النظر في معناهُ وأصنافِهِ قبل الحجاجِ في نفيهِ وإثباته.

أمّا معناهُ، فاعلمْ أنَّ المفهومَ مُقابِلٌ للمنطوقِ، والمنطوقُ أصلٌ للمفهوم، فلا بُدَّ من تحقيقِهِ أولاً، ثمَّ العودُ إلى تحقيقِ معنى المفهوم ثانياً.

فنقول أمّا المنطوقُ، فقد قال بعضُهم هو ما فُهِمَ من اللفظِ في محلّ النطقِ، وليس بصحيحٍ، فإنَّ الأحكامَ المُضمرةَ في دلالةِ الاقتضاء مفهومةٌ من اللفظِ في محلّ النطقِ، ولا يُقالُ لشيء من ذلك منطوق اللفظ؛ فالواجبُ أن يُقالَ: المنطوقُ ما فهم من دلالة اللفظِ قطعاً في محلّ النطقِ، وذلك كما في وجوب الزكاةِ المفهوم من قولِهِ صلى الله عليهِ وسلم: «في الغنمِ السائمةِ زكاة» وكتحريم التأفيفِ للوالدين من قوله تعالى: ﴿فلا تَقُلْ لهما أُفٍّ﴾[1] إلى نظائرهِ.

وأمّا المفهومُ فهو ما فُهِمَ من اللفظِ في غيرِ محلّ النطقِ؛ والمنطوقُ، وإنْ كان مفهوماً من اللفظِ، غير أنهُ لمّا كان مفهوماً من دلالةِ اللفظِ نُطقاً، خُصَّ باسم المنطوقِ، وبقيَ ما عداهُ معرفاً بالمعنى العامّ المشترَك، تمييزاً بين الأمرَين.

وإذا عُرِفَ معنى المفهوم، فهو ينقسمُ إلى ما يُسمَّى مفهوم الموافقة، وإلى ما يُسمَّى مفهوم المخالفة.

أمّا مفهومُ الموافقةِ فما يكونُ مدلولُ اللفظِ في محلّ السكوتِ مُوافِقاً لمدلولهِ في محلّ النطقِ؛ ويُسمَّى أيضاً فحوى الخطاب ولحن الخطاب؛ والمرادُ بهِ معنى الخطاب؛ ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُم فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[2] أي في معناه. وقد يُطلَقُ اللحنُ ويرادُ بهِ اللغة؛ ومنهُ يُقالُ: «لحن فلانٌ بلحنهِ» إذا تكلّم بلغتهِ؛ وقد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ الفطنةُ،

---

(١) الإسراء، ٢٣.

(٢) محمد، ٣٠.

ومنهُ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ولعلَّ بعضَكم الْحَنُ بحجّتهِ من بعضٍ[1] «أي أفطن»؛ وقد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ الخروجُ عن ناحيةِ الصوابِ، ويدخلُ فيهِ إزالةُ الإعراب عن جهةِ الصوابِ، ومثالهُ تحريمُ شتمِ الوالدَين وضربهما من دلالةِ قولهِ تعالى: ﴿ولا تقُل لهما أفٍّ﴾ فإنَّ الحكمَ المفهوم من اللفظِ في محلّ السكوت موافِقٌ للحكمِ المفهوم في محلّ النطقِ؛ وكذلك دلالةُ قولهِ تعالى: ﴿إنَّ الذينَ يأكُلونَ أموالَ اليتامى ظلماً﴾[2] على تحريم إتلاف أموالهم؛ وكدلالة قوله تعالى: ﴿فمن يعملْ مثقالَ ذرَّةٍ خيراً يرَه، ومن يعملْ مثقالَ ذرَّةٍ شرًّا يرَه﴾[3] على المقابلة فيما زاد على ذلك، وكدلالة قولهِ تعالى: ﴿ومِنْ أهلِ الكِتَابِ مَنْ إنْ تأمنْهُ بقنطارٍ يُؤدِّهِ إليكَ، ومنهم من إن تأمنهُ بدينارٍ لا يُؤدِّهِ إليك﴾[4] على تأديةِ ما دونَ القنطارِ، وعدمِ تأديةِ ما فوق الدينارِ، إلى غير ذلك من النظائر.

والدلالةُ في جميعِ هذهِ الأقسامِ لا تخرجُ من قبيل التنبيهِ بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى؛ ويكونُ الحكمُ في محلّ السكوتِ أولى منهُ في محلّ النطقِ؛ وإنّما يكونُ كذلك إن لو عُرِفَ المقصودُ من الحكمِ في محلّ النطقِ من سياق الكلام وعُرِفَ أنهُ أشدُّ مناسبةً واقتضاء للحكم في محلّ السكوتِ من اقتضائهِ لهُ في محل النطقِ، وذلك كما عرفنا من سياقِ الآيةِ المُحرّمةِ للتأفيف أنَّ المقصودَ إنما هو كفُّ الأذى عن الوالدين، وأنَّ الأذى في الشتمِ والضربِ أشدُّ من التأفيف، فكان بالتحريم أولى. وإلاَّ فلو قطعنا النظرَ عن ذلكَ؛ لما لزمَ من تحريمِ التأفيفِ تحريمُ الضربِ العنيفِ؛ ولهذا فإنهُ ينتظمُ من الملكِ أنْ يأمرَ الجلاَّد بقتلِ والدهِ إذا استيقنَ منازعتهُ لهُ في ملكهِ، وينهاهُ عن التأفيفِ، حيث كان المقصودُ من الأمرِ بالقتلِ إنَّما هو دفع محذورِ المنازعةِ في الملك، وإن كان القتلُ أشدَّ في دفعهِ من التأفيف، ولذلك لم يلزمْ من إباحةِ أعلى المحذورَين إباحةُ أدناهما، ولا من تحريمِ أدناهما تحريمُ أعلاهما.

وهذا ممّا اتّفق أهلُ العلمِ على صحّةِ الاحتجاجِ بهِ إلاّ ما نُقِلَ عن داود الظاهري أنّهُ

---

(١) حديث: «ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض...». الشيخان وأحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن مالك وهو صحيح.

(٢) النساء، ١٠.

(٣) الزلزلة، ٧-٨.

(٤) آل عمران، ٧٥.

قال إنَّهُ ليسَ بحجَّةٍ، ودليلُ كونِهِ حجَّةً أنَّهُ إذا قال السيّدُ لعبدِهِ «لا تُعطِ زيداً حبَّةً، ولا تقلْ لهُ أفٍ، ولا تظلمهُ بذرّةٍ، ولا تعبسْ في وجهِهِ» فإنَّهُ يتبادَرُ إلى الفهمِ من ذلك امتناعُ إعطاء ما فوق الحبَّة، وامتناعُ الشتمِ والضربِ، وامتناعُ الظلم بالدينار وما زاد، وامتناعُ أذيتِهِ بما فوق التعبيس من هُجْرِ الكلام وغيرِهِ؛ ولذلك كانَ المفهومُ من قولِ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم «احفظْ عفاصَها ووكاءَها»[1] حفظَ ما التُقِط من الدنانير ومن قولِهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، في الغنيمة «أدُّوا الخيطَ والمخيطَ»[2] اداء الرحال والنقود وغيرها؛ ومن قولِهِ «من سرقَ عصى مسلمٍ، فعليهِ ردُّها» ردّ ما زاد على ذلك. وكذلك لو حَلف أنَّهُ لا يأكلُ لفلانٍ لقمةً، ولا يشربُ من مائهِ جرعةً، كان ذلك مُوجباً لامتناعِهِ من أكل ما زادَ على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على الجرعةِ، إلى نظائره.

غير أنَّ الخلافَ واقعٌ في أن مستندَ الحكمِ في محلِّ السكوت، هلْ هو فحوى الدلالةِ اللفظيَّةِ، أو الدلالة القياسيَّة.

وقد احتج القائلونَ بالفحوى بأنَّ العرَب إنَّما وضعتْ هذهِ الألفاظِ للمبالغةِ في التأكيدِ للحكم في محلّ السكوتِ. وأنَّها أفصحُ من التصريحِ بالحكمِ في محلّ السكوتِ. ولهذا، فإنَّهم إذا قصدوا المُبالغةَ في كون أحدِ الفرَسين سابقاً للآخر، قالوا «هذا الفرسُ لا يلحقُ غُبارَ هذا الفرسِ» وكان ذلك عندَهم أبلغَ من قولهم «هذا الفرسُ سابقٌ لهذا الفرسِ» وكذلك إذا قالوا «فلانٌ يأسفُ بشمّ رائحةِ مطبخِهِ» فإنَّهُ أفصحُ عندهم وأبلغُ من قولِهم «فلانٌ لا يُطعِمُ ولا يَسقِي».

واحتجَّ القائلونَ بكونِهِ قياساً أنَّا لو قطعنا النظرَ عن المعنى الذي سيقَ لهُ الكلامُ من كفّ الأذى عن الوالدَين، وعن كونِهِ في الشتمِ والضربِ، أشدَّ منهُ في التأفيف، لما قضى بتحريمِ الشتمِ والضربِ إجماعاً، ولما سبق من جوازِ أمرة الملكِ للجلاَّد بقتلِ والدِهِ، والنهي عن التأفيف لهُ، فالتأفيفُ أصلٌ، والشتمُ والضربُ فرعٌ، ودفعُ الأذى علَّةٌ، والتحريمُ حكمٌ، ولا معنى للقياسِ إلاَّ هذا. وسمّوا ذلك قياساً جليًّا نظراً إلى أنَّ الوصفَ

---

(١) احفظ عفاصها ووكاءها. أحمد بلفظ وليحفظ عفاصها ووكاءها.

(٢) أدوا الخيط والمخيط. رواه الطبراني وأحمد في مسنده بلفظ (فأدوا الخياط والمخيط).

الجامعَ بين الأصلِ والفرعِ ثابتٌ بالتأثيرِ. والأشبهُ إنّما هو المذهبُ الأوّلُ، وهو الإسنادُ إلى فحوى الدلالةِ اللفظيّةِ.

وما قيل من أنّهُ لا بُدّ من فهمِ المعنى، وكونِهِ في محلّ السكوتِ أولى بالحكمِ في محلّ النطقِ. فهو شرط تحقُّقِ الفحوى، ولا مُناقضةَ بينهُ وبين الفحوى؛ ويدلُّ على أنّهُ ثابتٌ بالفحوى لا بالقياسِ أمرانِ:

الأوّل: أنّ القياسَ لا يُشترَط فيهِ أنْ يكونَ المعنى المناسبُ للحكمِ في الفرعِ أشدّ مناسبةً لهُ من حكم الأصلِ إجماعاً، وهذا النوعُ من الاستدلالِ لا يتمُّ دونَهُ، فلا يكونُ قياساً.

الثاني: أنّ الأصلَ في القياسِ لا يكونُ مندرجاً في الفرعِ وجزءاً منهُ إجماعاً. وهذا النوعُ من الاستدلال قد يكونُ ما تخُيّل أصلاً فيهِ جزءاً ممّا تُخيّل فرعاً، وذلك كما قال السيّدُ لعبدِهِ: «لا تُعطِ لفلان حبّةً» فإنّهُ يدلُّ على امتناعِ إعطاء الدينارِ وما زاد عليهِ، والحبّةُ المنصوصة تكونُ داخلةً فيهِ. وكذلك قولهُ تعالى: ﴿فمن يعملْ مثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَهُ، ومَنْ يَعملْ مثقالَ ذَرَّةٍ شرًّا يَرَهُ﴾[1] فإنّهُ يدلُّ على رويةِ ما زادَ على الذرّةِ، والذرّةُ تكونُ داخلةً فيهِ، إلى نظائرِهِ.

ولهذا، فإنّ كلّ من خالفَ في القياسِ مُطلقاً وافقَ على هذا النوعِ من الدلالةِ، سوى أهلِ الظاهرِ، ولو كان قياساً، لما كان كذلك. وعلى كلّ تقديرٍ، فهو منقسمٌ إلى قطعيٍّ وظنّي.

أمّا القطعيُّ فكما ذكرنا من آية التأفيف حيث إنّا علمنا من سياق الآيةِ أنّ حكمةَ تحريمِ التأفيفِ إنّما هو دفعُ الأذى عن الوالدين، وأنّ الأذى في الشتمِ والضربِ أشدُّ.

وأمّا الظنيُّ فكما في قولهِ تعالى: ﴿ومَنْ قتلَ مؤمناً خطأً فتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[2] فإنّهُ وإنْ دلّ على وجوبِ الكفّارةِ في القتل العمدِ، لكونهِ أولى بالمؤاخذةِ، كما يقولهُ الشافعي، غير أنّهُ ليسَ بقطعيّ لإمكانِ أن لا تكونَ الكفّارةُ في القتلِ الخطإ موجبةً بطريقِ المؤاخذةِ

---

(١) الزلزال، ٧-٨.

(٢) النساء، ٩٢.

لقولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «رفع عن أمَّتي الخطأ والنسيان» والمرادُ بهِ رفعُ المؤاخذة، بل نظراً للخاطىء بإيجابِ ما يُكفِّرُ ذنبَهُ في تقصيرِهِ، ومن ذلك سُمّيَتْ كفَّارةً، وجنايةُ المتعمّدِ فوق جناية الخاطيء. وعند ذلك، فلا يلزمُ من كونِ الكفَّارةِ رافعةً لإثم أدنى الجنايتين أن تكونَ رافعةً لإثم أعلاهما.

وأمَّا مفهومُ المُخالفةِ فهو ما يكونُ مدلولُ اللفظِ في محلّ السكوتِ مُخالفاً لمدلولِهِ في محلّ النطقِ؛ ويُسمَّى دليلَ الخطابِ أيضاً، وهو عند القائلين بهِ مُنقسمٌ إلى عشرةِ أصنافٍ مُتفاوتةٍ في القوّةِ والضعفِ.

الصنف الأول: ـــ منها ذكر الاسم العامّ مقترناً بصِفةٍ خاصَّةٍ، كقولِهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: في الغنم السائمة زكاة[١].

الصنف الثاني: مفهومُ الشرطِ والجزاء كقولِهِ تعالى: ﴿وإنْ كنَّ أولاتِ حملٍ فأنفقوا عليهنَّ﴾[٢] وقولِهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «إذا أتاكم كريمُ قومٍ فأكرموهُ»[٣].

الصنف الثالث: مفهوم الغايةِ كقولِهِ تعالى: ﴿فلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعدُ، حَتَّى تَنكِحَ زوجاً غيرَهُ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ولا تقرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْن﴾[٥] ﴿حتى يُعطوا الجزيةَ عن يدٍ وهُم صَاغِرون﴾[٦].

الصنف الرابع: مفهوم إنَّما كقولِهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم: «إنَّما الأعمالُ

---

(١) حديث في الغنم السائمة زكاة. البخاري من حديث أنس بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى عشرين ومائة شاة» من رواية أبي داود. وما اقتضاه كلام الرافعي عن مغايرة حديث أنس له مردود، قال ابن الصلاح: احسب أن قول الفقهاء والأصوليين في سائمة الغنم الزكاة اختصاراً منهم.

(٢) الطلاق، ٦.

(٣) إذا أتاكم كريم قوم فاكرموه. ابن ماجة عن ابن عمر، البزار وابن خزيمة، الطبراني عن ابن عدي في الكامل، البيهقي في شعب الايمان عن جرير. البزار عن أبي هريرة عن ابن عدي عن معاذ وابي قتادة عن الحاكم في المستدرك عن جابر الطبراني في الكبير عن ابن عباس وعن عبدالله بن حمزة.

(٤) البقرة، ٢٣٠.

(٥) البقرة، ٢٢٢.

(٦) التوبة، ٢٩.

بالنيات[١]. وإنّما الربا في النسيئةِ[٢]. وإنّما الولاء لمن اعتق[٣]. وإنّما الشفعةُ فيما لم يقسم»[٤] إلى نظائرهِ.

الصنف الخامس: التخصيص بالأوصافِ التي تطرأ وتزولُ بالذكر كقولهِ، صلى الله عليهِ وسلّم: الثيّب أحق بنفسها من[٥] وليها وقوله عليه الصلاة والسلام في السائمة زكاة.

الصنف السادس: مفهوم اللقب، وذلك كتخصيص الأشياء الستة في الذكر بتحريم الربا.

الصنف السابع: مفهوم الأسم المشتقّ الدالّ على الجنس، كقولهِ صلى الله عليهِ وسلّم: «لا تبيعوا الطعامَ بالطعام»[٦] وهو قريبٌ من مفهوم اللقب لكونِ الطعامِ لقباً لجنس.

الصنف الثامن: مفهومُ الاستثناء، كقولهِ تعالى: ﴿لا إله إلاّ الله﴾[٧] وقول القائل: «لا عالمَ في البلدِ إلاّ زيدٌ».

الصنف التاسع: تعليقُ الحكم بعددٍ خاصٍّ، كتخصيص حدّ القذف بثمانين.

---

(١) تقدم في الحديث ١٨.

(٢) حديث: «انما الربا في النسيئة». احمد في المسند، مسلم والنسائي وابن ماجة عن اسامة بن زيد وهو صحيح.

(٣) «إنما الولاء لمن اعتق» متفق عليه من حديث عائشة ورواه أحمد في مسنده والطبراني عن ابن عباس وهو صحيح.

(٤) «إنما الشفعة فيما لم يقسم». البخاري بهذا من طريق أبي سلمة عنه بزيادة: (فإذا دفعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة). ولمسلم نحوه بمعناه من طريق أبي الزبير عن جابر واعله الطحاوي بأن الحفاظ من أصحاب مالك أرسلوه ورد عليه بأنها ليست بعلة قادحة.

(٥) حديث: «الثيب أحق بنفسها من وليها». الدارقطني من حديث عباس ومسلم بزيادة (والبكر يستأذنها أبوها في نفسها) وأبو داود.

(٦) لا تبيعوا الطعام بالطعام. رواه النسائي بلفظ: «لا تباع الصبرة من الطعام بالصبرة من الطعام، ولا الصبرة من الطعام بالكيل المسمى من الطعام».

(٧) الصافات، ٣٥.

الصنف العاشر: مفهومُ حصر المبتدإ في الخبر كقولِهِ: «العالمُ زيدٌ وصديقي عمروٌ».

وإذا عُرِفَ المفهومُ بحدِّهِ وأصنافِهِ فيجبُ أن تعلمَ قبلَ الخوضِ في الحجاجِ في هذه الأصنافِ أنَّ مستندَ فهمِ الحكمِ في محلّ السكوتِ عندَ القائلين بِهِ إنَّما هو النظرُ الى فائدةِ تخصيصِ محلّ النطقِ بالذكرِ دونَ غيرِهِ، وسواء كان ذلك من قبيل مفهومِ الموافقةِ أو المخالفةِ، وإن افترقا من جهةِ أنَّ فائدةَ التخصيص بالذكرِ في مفهومِ المُوافقةِ إنَّما هو تأكيدُ مثلِ حكيمِ المنطوقِ في محلّ المسكوتِ عنهُ وفائدةُ التخصيصِ بالذكرِ في مفهومِ المخالفةِ إنَّما هو نفيُ مثل حكمِ المنطوقِ في محلّ الكسوتِ وذلك ممَّا لا يُعلَمُ من مجرَّدِ تخصيصِ بمحل النطقِ بالذكرِ دونَ نظرٍ عقليّ يتحقَّقُ بِهِ أنَّ التخصيصَ للتأكيد أو النفي، وذلك بأن ينظرَ الى حكمةِ الحكمِ المنطوق بِهِ. فإنْ عُرِفَتْ وعُرِفَ تحقُّقها في المحلّ المسكوتِ عنهُ وأنَّها أولى باقتضائها الحكم فيهِ من الحكمِ في محلّ النطقِ، عُلِمَ أنَّ فائدةَ التخصيصِ التأكيد وأنَّ المفهومَ مفهومُ الموافقة، وإنْ لم يعلَمْ حكمَةُ الحكم المنطوق بِهِ، أو عُلِمت غير أنَّها لم تكنْ متحقّقةً في محل السكوت، أو كانت متحقّقةً فيهِ لكنها ليستْ أولى باقتضاء الحكم فيهِ، عُلِمَ أنَّ فائدةَ التخصيصِ إنَّما هي النفيُ، وأنَّ المفهومَ مفهومُ المخالفة.

وإذا أتينا على تحقيقِ المفهوم وأصنافِهِ، فلنرجعْ إلى المقصودِ من الحجاجِ في نفيهِ وإثباته، وما هو المختارُ في كلّ واحدٍ من أصنافِهِ، فنقول:

أمَّا مفهومُ الموافقةِ فقد اتَّفقَ الكلُّ على صحَّةِ الاحتجاجِ بِهِ سوى الظاهرية، وإن اختلفوا في دلالتِهِ، هل هي لفظيَّةٌ أو قياسيَّةٌ، على ما سبق. والمتَّفقون على صحَّةِ مفهومِ الموافقةِ اختلفوا في صحَّةِ الاحتجاج بمفهوم المخالفةِ، فيجبُ الخوضُ فيما يتعلَّقُ بِهِ من المسائل، وهي تسعُ مسائل.

المسألة الأولى

اختلفوا في الخطابِ الدالّ على حكمٍ مرتبطٍ باسمٍ عامّ مُقيّد بصفةٍ خاصّةٍ

كقولِهِ، صلى الله عليهِ وسلّم: (في الغنم السائمة زكاة)[1] هل يدلُّ على نفي الزكاة عن غيرِ السائمةِ، أو لا؟

فأثبتهُ الشافعيّ ومالك وأحمدُ بنُ حنبل والأشعري وجماعةٌ من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيد وجماعةٌ من أهل العربيةِ، ونفاهُ أبو حنيفة وأصحابهُ والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال والشاشي وجماهيرُ المعتزلةِ.

وفرّق أبو عبدِالله البصري من المعتزلةِ، وقال: الخطابُ المتعلّقُ بالصفةِ دالٌّ على النفي عمّا عداها في أحدِ أحوالٍ ثلاثٍ، وهي: أن يكونَ الخطابُ قد وردَ للبيانِ، كما في قولِهِ، صلى الله عليهِ وسلّم: «في الغنم السائمة زكاةٌ» [2]. أو التعليم، كما في خبرِ «التحالُف عند التخالف والسلعة قائمة» أو يكون ما عدا الصفةَ داخلاً تحتها، كالحكم بالشاهدين، فإنهُ يدلُّ على نفيهِ عن الشاهدِ الواحدِ لدخولِهِ في الشاهدين، ولا يدلُّ على النفي فيما سوى ذلك.

وإذ أتينا على تفصيل المذاهبِ من الجانبين، فلا بُدّ من ذكرِ حججِ الفريقين والتنبيهِ على ما فيها، ثمّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ.

أما القائلون بالإثباتِ فقد احتجُّوا بحججٍ نقليّةٍ وعقليّةٍ.

أمّا الحججُ النقليّةُ فستُّ حججٍ.

الحجة الأولى: أنهم قالوا إنَّ أبا عبيد القاسم بن سلام من أهلِ اللغة، وقد قال بدليلِ الخطابِ في قولِهِ صلى الله عليهِ وسلّم: «ليُّ الواجدُ يحلُّ عرضهُ وعقوبتهُ»[3] حيث قال إنّهُ أرادَ بهِ أنَّ من ليس بواجدٍ لا يحلُّ عرضهُ وعقوبتهُ والواجدُ هو الغني وليه

---

(1) تقدم ص، ٦٧.

(2) تقدم ص، ٦٧.

(3) ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته. البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجة وأحمد.

مطله ومعنى إحلال عرضِهِ مطالبتهُ، وعقوبتِهِ حبسهُ. وقال في قولِهِ، صلى الله عليهِ وسلَّم: «لأن يمتلىء جوفُ أحدِكم قيحاً خيرٌ لهُ من أن يمتلىء شعراً»(١) وقد قيل إن: النبيّ، صلى الله عليهِ وسلَّم، إنَّما أرادَ الهجَّاء من الشعراء أو هجا الرسول، فقال: لو كانَ ذلك هو المراد، لم يكنْ لتعليقِ ذلك بالكثرةِ وامتلاء الجوفِ منهُ معنى لأنَّ ما دون ملء الجوفِ من ذلكِ ككثيره. ووجهُ الاحتجاج بِهِ أنَّهُ فهم انَّ تعليقَ الذمّ على امتلاء الجوفِ من ذلك مُخالفٌ لما دونهُ.

ولقائلٍ أن يقولَ: حكمُ أبي عبيدَ بذلك إنِ ادَّعيتم أنَّهُ كان نقلاً عن العربِ، فهو غيرُ مُسلَّمٍ، وليس في لفظِهِ ما يدلُّ على النقلِ. وإنْ قُلتم إنَّ ذلك كان بناء على مذهبِهِ واجتهادِهِ، فغايتُهُ أنهُ مجتهدَ فيهِ، فلا يكونُ ذلك حجَّةً على غيرِهِ من المجتهدين المخالفين لهُ في ذلك كيف وانَّهُ لو ذكرَ ذلك نقلاً، فلا نُسلِّمُ كونَهُ حجَّةً في مثلِ هذهِ القاعدةِ اللغويةِ لكونِهِ من أخبارِ الآحادِ، ثمَّ هو مُعارَض بمذهبِ الأخفشِ، فإنَّهُ من أهلِ اللغةِ، ولم يقل بدليلِ الخطابِ على ما نقل عنهُ؛ على أنَّهُ يمكنُ أن يكونَ حكمُهُ بذلك مستنداً إلى النفي الأصلي وعدمِ دلالةِ الدليلِ على مخالفتِهِ، وهو أولى جمعاً بين المذاهب.

الحجَّةُ الثانية: ما روى قتادة أنَّهُ قال: لما نزلَ قولهُ تعالى: ﴿ استَغْفِرْ لهم أَوْ لاَ تَسْتَغفِرْ لَهُمْ، إن تَسْتَغفِرْ لهم سبعينَ مرَّةً، فلن يَغْفِرَ الله لـهم ﴾(٢) قال النبيُّ صلى الله عليهِ وسلَّم: «قد خيَّرني ربي، فواللهِ لأزيدنَّ على السبعينِ» فعقل أنَّ ما زاد على السبعين بخلافِهِ.

لقائلٍ أن يقول: ما ذكرتموهُ من أخبارِ الآحادِ، لا نُسلِّمُ كونَهُ حجَّةَ في مثل هذهِ القاعدةِ. وإنْ سلَّمنا أنَّهُ حجَّةٌ، ولكنْ يمتنعُ التمسُّكُ بِهِ لوجهين:

الأوّل: أنَّ زيادةَ النبيّ، صلى الله عليهِ وسلَّم، على السبعين في الاستغفارِ ليس فيهِ ما يدلُّ على فهمِهِ وقوعَ المغفرةِ لهم باستغفارِهِ زيادةً على السبعين، وليس في لفظِهِ ما يدلُّ عليهِ، فيحتملُ أنَّهُ قصدَ بذلك استمالةَ قلوبِ الاحياء منهم ترغيباً لهم في الدينِ، لا لوقوعِ

---

(١) حديث: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلأ شعراً». أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة ورواه الشيخان عن أبي هريرة.

(٢) التوبة، ٨٠.

المغفرةِ، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر، بل رُبما كان احتمالُ الاستمالةِ أولى من فهمِهِ وقوعِ المغفرةِ بالزيادةِ على السبعين في الاستغفارِ من الآية، لما فيه من دفعِ التعارُض بين هذهِ الآيةِ. وبين قولِهِ تعالى: ﴿سواء عليهم أستَغْفَرت لهم أمْ لَمْ تستغفِرْ لَهُم، لن يغفِرَ اللهُ لهم﴾[1].

الوجهُ الثاني: أنَّ تخصيصَ نفي المغفرةِ بالسبعين يدلُّ على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعاً ضرورة صدقِ اللهِ تعالى في خبرِهِ. ومن قالَ بدليلِ الخطابِ فهو قائلٌ بأنَّهُ يدلُّ على نقيضِ حكم المنطوقِ في محلِّ السكوتِ؛ وعند ذلك فلو دلَّ اختصاصُ السبعين بنفي المغفرةِ قطعاً، على نقيضِهِ في محلِّ السكوتِ، لكان دالاً على وقوعِ المغفرةِ بعد السبعين؛ وذلك إمّا أن يكونَ قطعاً أو ظنًّا: الأوّل خلافُ الإجماع وخلافُ ما ذكرناهُ من الآية الدالةِ على امتناعِ المغفرةِ بعد السبعين؛ والثاني فليسَ نقيضاً لنفي المغفرة قطعاً، بل هو مُقابلٌ، والمقابلُ أعمُّ من النقيضِ، فلا يكون ذلك من بابِ دليلِ الخطاب، وفيهِ دقةٌ فليُتأمَّل.

الحجة الثالثة: مصيرُ ابنِ عبّاس، رَضِيَ اللهُ عنهما، إلى منعِ توريثِ الأختِ مع البنتِ، استدلالاً بقولِهِ تعالى: ﴿إنِ أمرُوء هَلَكَ لَيْسَ لهُ ولدٌ، ولهُ أختٌ، فلها نِصفُ ما تَرَكَ﴾[2] حيث أنَّهُ فهمَ من توريثِ الأختِ مع عدمِ الولدِ امتناعَ توريثِها مع البنتِ، لأنَّها ولدٌ، وهو من فصحاء العربِ وترجمانُ القرآنِ.

وجوابُ هذهِ الحجّةِ ما سبقَ في دفعِ الحجّةِ التي قبلها؛ كيف وانَّهُ يحتملُ أنَّهُ ورّث الأختَ عندَ عدمِ الولدِ بالآيةِ، وعند وجودِ البنتِ لم يُورِّثها بناء على استصحابِ النفي الأصلي، لا بناء على دليلِ الخطابِ، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر.

الحجّة الرابعة: أنَّ الصحابةَ اتَّفقوا على أنَّ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم: «إذا التقى الخِتانانِ، فقد وجبَ الغسلُ»[3] ناسخٌ لقولِهِ، صلى اللهُ عليه وسلّم: «الماء من

---

(١) المنافقون، ٦.

(٢) النساء، ١٧٦.

(٣) حديث: «اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل». الشافعي عن الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه وهكذا رواه أحمد في مسنده صححه ابن حبان وابن القطان واعله البخاري بأن الأوزاعي أخطأ فيه.

الماء »[1] ولولا أنَّ قولهُ: « الماءُ من الماء » يدلُّ على نفي الغسلِ من غيرِ إنزالٍ لما كان نسخاً لهُ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلِّمُ صحَّةَ الاحتجاجِ بخبرِ الواحدِ في اللغات؛ وإن سلَّمنا، ولكنْ لا نُسلِّمُ أنَّ جملة الصحابةِ اتَّفقوا على ذلك. وقولُ البعض لا يكونُ حجَّةً على غيرِهِ؛ وإنْ سلَّمنا اتِّفاقَ الصحابةِ على ذلك، ولكن إنَّما حكموا بكونهِ ناسخاً لا لمدلولِ دليلِ الخطابِ، بل يحتملُ أنَّهم فهموا من قولِهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « الماء من الماء » كلَّ غسل من إنزال الماء، ويدلُّ على تأكُّدِ هذا الاحتمالِ قولهُ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم: « لا ماء إلاَّ من الماء » فكانَ قولهُ: « إذا التقى الختانانِ، وجبَ الغسلُ » ناسخاً لمدلولِ عمومِ الأوَّل، لا لمدلولِ دليلِ الخطابِ، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخرِ، بل حملهُ على ما ذكرناهُ أولى، لكونهِ متَّفقاً عليهِ، ومختلفاً فيما ذكروهُ.

الحجَّةُ الخامسةُ ما رُوِيَ أنَّ يَعلَى بنَ أميَّة قال لعمر: « ما بالنا نقصرُ وقد أمِنَّا، وقد قال اللهُ تعالى: ﴿فليسَ عليكم جُنَاحٌ أنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خِفْتم﴾[2] ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنَّهُ فهم من تخصيصِ القصرِ بحالةِ الخوفِ عدمَ القصرِ عند عدمِ الخوفِ، ولم يُنكِرْ عليهِ عُمَر، بل قال: « لقد عجبتُ ممَّا عجبتُ منهُ، فسألتُ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، عن ذلك، فقال لي: « هي صدقةٌ تصَدَّق اللهُ بها عليكم، فاقبلوا صدقتهُ »[3] ويعلى بنُ أميَّة وعُمَر من فصحاء العربِ، وقد فهمَا ذلك. والنبيُّ، صلى اللهُ عليه وسلَّم، أقرَّهما عليهِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلِّمُ صحَّةَ الاحتجاجِ بخبرِ الواحدِ ههنا، وإنْ سلَّمنا، لكن يحتملُ أنَّ يعلى وعُمَر بنيا عدمَ القصرِ على استصحابِ الحالِ في حالة الأمنِ، لا على دليلِ الخطابِ، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر، بل البناء على الاستصحاب أولى، دفعاً للتعارُضِ بين الدليلِ المجوِّز للقصر حالة الأمن، والدليل النافي لهُ.

---

(١) حديث: « الماء من الماء ». أخرجه الطبراني واصله في الترمذي ولم يذكر النبي (ص) وفي إسناده لين لأنه من رواية شريك عن أبي الجحاف وفي السنن بسند رجاله ثقات عن أبي كعب قال: (إنما كان الماء من الماء).

(٢) النساء، ١٠١.

(٣) في القصر عند الخوف (هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته). رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي.

الحجة السّادسة: أنهُ إذا قال العربي لوكيلهِ: «اشترِ لي عبداً أسودَ» فهم منهُ عدمَ الشراء للأبيض، حتى إنهُ لو اشترى أبيضَ لم يكنْ ممتثلاً؛ وكذلك إذا قال الرجلُ لزوجتهِ: «أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ» فُهِمَ منهُ انتفاء الطلاقِ عند عدم الدخول.

ولقائلٍ أن يقولَ: ليسَ ذلك مفهوماً من دليلِ الخطابِ بل عدم شراء الأبيض وعدمُ وقوعِ الطلاقِ قبل دخولِ الدارِ إنّما كان مُستنداً إلى النفي الأصليّ. ولهذا فإنهُ لو قال له: «لا تشترِ لي عبداً أسود» وقال لزوجتهِ: «إنْ دخلتِ الدار، فلستِ طالقاً» فإنّهُ لا يصحُّ شراؤهُ لعبدٍ غيرِ أسود، ولا يقعُ بالزوجةِ الطلاقُ بتقديرِ عدمِ دخولِ الدار لبقاء ذلك على النفي الأصلي؛ ولو كان نفيُ الحكمِ في محلّ السكوتِ ممّا يدلُّ عليه ذكرُ الحكمِ في محلّ النطقِ، لصحّ شراء عبدٍ ليس بأسود، وطُلّقتِ الزوجةُ بتقديرِ عدم دخول الدارِ. وعلى هذا فكلُّ خطابٍ وردَ في الشرعِ أو اللغةِ بحكمٍ مخصصٍ بصفةٍ، وهو منفي عمّا عدا تلك الصفة، فهو مبنيٌّ على استصحابِ الحال، لا على دليلِ الخطابِ.

وأمّا الحججُ العقليّةُ فخمسُ حججٍ.

الحجةُ الأولى: أنّهُ لو كان حكمُ السائمةِ والمعلوفةِ، سواء في وجوب الزكاةِ، لما كان لتخصيصِ السائمةِ بالذكر فائدةٌ، بل كان ملغزاً بذكرِ ما يُوهِمُ في الزكاة في المعلوفةِ، ومقصراً في البيانِ مع دُعُوِّ الحاجةِ إليهِ. وذلك على خلافِ الأصلِ، وحيث امتنع ذلك دلّ على أنّ فائدةَ التخصيصِ بذكرِ السائمةِ نفي الزكاة عن المعلوفةِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: ما ذكرتموهُ في إثباتِ دليلِ الخطابِ يرجعُ إلى اثبات الوضع بما فيهِ من الفائدة، ولا نُسلّمُ إمكان إثبات الوضعِ بذلك؛ سلّمنا إمكانَ ذلك، ولكن لا نُسلّمُ أنهُ لا فائدةَ في تخصيصِ الصفةِ بالذكر سوى نفي الحكمِ المعلّقِ بها عند عدمها. وبيانهُ من وجهين:

الأوّل: أنهُ لو لم يكنْ له فائدةٌ سوى نفي الحكم في محلّ السكوتِ لامتنعَ ورودُ نصٍّ خاصّ يدلُّ على إثباتِ الحكمِ في محلّ السكوتِ لما فيهِ من إبطالِ فائدةِ التخصيصِ بالذكر لمحلّ النطقِ لما يلزمُ من اللغوِ في كلامِ الحكيمِ، وهو ممتنعٌ.

فإن قيل: فإذا اثبتَ مثلُ ذلك الحكم في محلّ السكوتِ لم يكنْ مخصّصاً للصفةِ بالحكمِ، حتى يُقالَ بأنّ التخصيصَ يكونُ لغواً.

قلنا: فإذا مجرَّدُ تخصيصِ الصفةِ بالذكرِ لا يكون دليلاً على نفي الحكم عند عدمها دونَ البحثِ عمَّا يدلُّ على إثباتِ الحكم في محلّ السكوتِ مع عدم الظفر بهِ، وليس كذلك عندكم، لكن نفس التخصيصِ دليلٌ؛ ووجودُ ما يدلُّ على إثباتِ الحكمِ في صورةِ السكوتِ يكونُ مُعارضاً لهُ، بل أمكنَ وجودُ فائدةٍ أخرى دعتْ الى التخصيصِ بالذكرِ، وهي إمَّا عمومُ وقوعِ المذكورِ، كما في قولهِ تعالى: ﴿ورَبائبكم اللاتي في حُجُورِكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ﴾[1] وإمَّا لسؤالٍ سائلٍ سألَ عن ذلك، أو لحدوثِ واقعةٍ وقعت كذلك. وإنْ لم يكنْ شيء من ذلك فأمكنَ أن يكونَ ذلك لرفع وهم منْ توهَّمَ أنَّ حكمَ الصفةِ بتقدير تعميمِ اللفظِ يكونُ مخالفاً لحكمِ العمومِ، و يكونُ بذلك منبّهاً على إثباتِ الحكمِ فيما عدا الصفة بطريقِ الأولى، وذلك كما لو قال: «ضحّوا بشاةٍ» فإنَّهُ قد يتوهَّم متوهِّمٌ أنهُ لا يجوزُ التضحيةُ بشاةٍ عوراء؛ فإذا قال: «ضحوا بشاةٍ عوراءٍ» كان ذلك أدلَّ على التضحيةِ بما ليستْ عوراءً؛ وكذلك لو قال: «ولا تقتلوا أولادَكم» على العموم فقد يتوهَّمُ أنَّهُ لم يُرِدَ النهيَ عن قتلِهم عند خشيةِ الإملاقِ؛ فإذا قال: ﴿ولا تقتلوا أولادَكم خشيةَ إملاقٍ﴾[2] كان أدلَّ على النهي في غيرِ حالةِ الخشيةِ؛ وإن لم يكنْ كذلك أمكنَ أن يكونَ لفائدةِ تعريفِ حكمِ المنطوقِ والمسكوتِ بنصَّين مختلفين، إذ هو أدلُّ على المقصودِ من التعميمِ لوقوعِ الخلافِ فيهِ، وإمكان تطرُّقِ التخصيص بالاجتهاد إلى محلِّ الصفةِ وغيرِها، وليس مراداً للتخصيصِ؛ وإن لم يكنْ كذلك، أمكنَ أن يكونَ ذلك لفائدةِ التوصُّلِ إلى معرفةِ الحكم في المسكوتِ عنهُ بطريقِ الاجتهادِ، لينالَ المكلَّفُ ثوابَ الاجتهادِ، حين توفُّرِ دواعي المجتهدين على النظرِ والاستدلالِ والبحثِ عن الأحكامِ الشرعيَّة، فتبقى غضة طرية، كما هي في سائرِ الأصول المنصوص عليها مع وقوعها في الأقيسةِ وإنْ لم يكنْ كذلك أمكنَ أن يكونَ حكمُ الصفةِ جارياً على حكمِ العقلِ الأصلي، وتكون المصلحةُ في نظرِ الشارعِ تعريفَ ذلك الحكمِ عند وجودِ الصفةِ بالنصِّ، وعند عدمها بالبقاء على الحكمِ الأصلي، كما لو قال: «لا زكاةَ في الغنم السائمة» وإن لم يكنْ كذلك، وكانَ الحكمُ في محلّ السكوتِ مُخالفاً للحكمِ في محلّ النطقِ، فأمكنَ أن يكونَ ثُبوتُ الحكمِ على خلافِ حكمِ العقلِ، كما في إيجابِ

---

(١) النساء، ٢٣.

(٢) الاسراء، ٣١.

الزكاةِ، وتكونُ فائدةُ التنصيصِ على محلّ الصفةِ اختصاصهُ بالحكمِ، فإنهُ لولا النصُّ، لما ثبتَ، و يكونُ الحكمُ في محلّ السكوتِ، منتفياً بناء على حكمِ العقلِ الأصلي.

فإنْ قيلَ: فإذا سلمتم انتفاء الحكمِ في محلّ السكوتِ، فقد وافقتم على المطلوب.

قلنا: ليسَ كذلك؛ فإنّ النزاعَ إنّما وقعَ في إسنادِ النفي في محلّ السكوتِ إلى دليلِ الخطاب لا إلى النفي الأصلي؛ وإنْ سلّمنا أنّهُ لا فائدةَ في التخصيصِ سوى ما ذكرتموهُ، لكن يلزمُ على ما ذكرتموهُ مفهوم اللقبِ الذي لم يقلْ بهِ محصّلٌ على ما يأتي تقريرهُ؛ فكلُّ ما هو جوابٌ لكم ثَمَّ، فهو جوابٌ لنا ههنا.

الحجّة الثانية: إن أهلَ اللغةِ فرّقوا بينَ الخطابِ المطلقِ والمقيّدِ بالصفةِ، كما فرّقوا بين الخطابِ المرسلِ وبين المقيّدِ بالاستثناء، والاستثناء يدلُّ على أنَّ حكمَ المستثنى على خلافِ حكمِ المستثنى منهُ، فكذلك الصفةُ.

ولقائلٍ أن يقول: نحن لا ننكرُ الفرقَ بين حكمِ الخطابِ المطلقِ، و بين حكمِ الخطابِ المقيّد بالصفةِ؛ فإنَّ حكمَ المطلق العلم أو الظنّ بثبوتِ حكمهِ مُطلقاً، وحكم الخطاب المقيّدِ بالصفةِ ثبوتهُ في محلّ التنصيص، قطعاً أو ظنّاً وفي غيرِ محلّ الصفة مشكوكٌ في إثباتهِ ونفيه، فقد افترقا، كما وقع الافتراقُ بين الخطابِ المطلقِ والخطابِ المستثنى منهُ؛ غير أنَّ المطلقَ يقتضي إثباتَ الحكم أو نفيَهُ مُطلقاً؛ والخطابُ المستثنى منهُ يقتضي نفيَ الحكمِ في صورةِ الاستثناء جزماً.

وعلى هذا، فإن قيل بأنَّ الفرق سوّى بينهما من كل وجهٍ، فهو ممتنعٌ. وإن قيلَ بوجوبِ التسويةِ بينهما من جهةِ أنّهُ لا بُدّ من الافتراقِ بين المطلقِ والمقيَّدِ بالصفةِ في الجملةِ، كما وقع الافتراقُ بين المطلقِ والمستثنى منهُ في الجملة، فهو واقعٌ لا محالة.

الحجة الثالثة: أنهُ إذا كان التخصيصُ بذكرِ الصفةِ يدلُّ على الحكم في محلّ التنصيصِ، وعلى نفيه في محل السكوت، كانت الفائدةُ فيهِ أكثرَ ممّا إذا لم يدلّ، فوجبَ جعلهُ دليلاً عليهِ.

ولقائلٍ أن يقول: ما ذكرتموهُ وإنْ كان من جملةِ الفوائدِ، غير أن إثباتَ الحكمِ أو نفيه مأخوذاً من دليلِهِ، فرعُ دلالةِ ذلك الدليل عليهِ.

فلو قيل بكونِهِ دليلاً عليهِ لكون الحكمِ يكونُ داخلاً فيهِ كان دوراً. كيف وإنهُ ليس القول بكونِ التخصيصِ دالاً على نفي الحكمِ في محلّ السكوتِ، تكثيراً للفائدةِ، وإبطالُ ما ذكرناهُ من الفوائدِ التي سبقتْ، أولى من العكسِ.

الحجّةُ الرابعةُ: أنَّ التعليقَ بالصفةِ كالتعليقِ بالعلّةِ، والتعليقِ بالعلةِ يُوجِبُ نفيَ الحكمِ لانتفاء العلّةِ، فكذلك الصفةُ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلّمُ لزومَ انتفاء الحكمِ مع انتفاء العلّةِ، حتى يُقالَ مثلهُ في الصفةِ، اللّهمَّ إلاَّ أن يُقالَ باتحادِ العلّةِ فإنهُ يلزمُ من نفيها نفيُ الحكم، ولكن لا نُسلّمُ انهُ يلزمُ مثله في الصفةِ ضرورة أنهُ يلزمُ من تعدُّد أصنافِ النوع وأشخاصهِ تعدّد صفاتهِ وإلاَّ لما تعدّد، بل كان متحداً من كلّ وجه.

الحجّةُ الخامسة: أنّهُ قالَ: صلى اللهُ عليهِ وسلّم «طهورُ إناء أحدكم إذا ولغ فيهِ الكلبُ أن يغسلهُ سبعاً»(١) فلو لم يدلّ على عدمِ الطهارةِ فيما دونَ السبعِ، وإلاَّ لما طهر بالسبعِ، لأنَّ السابعةَ تكونُ واردةً على محلّ طاهرٍ، فلا يكونُ طهورُهُ بالسبعِ، و يلزمُ من ذلك إبطالُ دلالةِ المنطوق. وكذلك إذا قال: «يُحرّم من الرضاعِ خمسُ رضعاتٍ» لو لم يدلّ على أنَّ ما دونَ ذلك لا يحرم لما كانتِ الخمسُ رضعاتٍ محرّمةً لما عرف في الغسلاتِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا يلزمُ من كونِ الغسلاتِ السبعِ غيرَ دالّةٍ على نفي الطهارة فيما دون السبعِ، ومن كونِهِ الرضعاتِ الخمس غير دالّةٍ على نفي الحرمةِ فيما دونها، أن يكونَ المحلُّ قبل السابعةِ طاهراً ولا أنْ يكونَ ما دونَ الخمسِ من الرضعاتِ محرماً لجوازِ ثبوت النجاسة قبل السبعِ بدليلٍ آخر غير دليلِ الخطابِ. وكذلك جازَ أنْ يكونَ ما دونَ الرضعاتِ الخمسِ غيرَ محرمةٍ بدليلٍ غير دليلِ الخطاب.

وإذْ أتينا على حججِ القائلين بدليلِ الخطابِ وتتبّع ما فيها فلا بُدّ من ذكر حُججٍ عوّل عليها القائلونَ بإبطال دليل الخطابِ والتنبيهِ على ما فيها، ثمّ نذكر بعد ذلك ما هو المختارُ.

---

(١) طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً. حديث أبي هريرة. اخرج مسلم نحوه والنسائي وابن خزيمة والدارقطني. وفي لفظ لمسلم «أولاهن بالتراب» وفي رواية صحيحه للشافعي «أولاهن واخراهن بالتراب» ورواه البزار بلفظ «احداهن بالتراب».

الحجّةُ الأولى: أنَّ تقييد الحكمِ بالصفةِ، لو دلَّ على نفيهِ عند نفيها، إمّا أن يُعرفَ ذلك بالعقلِ أو النقل؛ والعقلُ لا مجالَ لهُ في اللغات، والنقلُ إمّا متواترٌ أو آحاد، ولا سبيل إلى التواترِ والآحادُ لا تفيدُ غيرَ الظنّ،. وهو غيرُ معتبرٍ في إثبات اللغاتِ، لأنَّ الحكمَ على لغةٍ ينزلُ عليها كلامُ الله تعالى ورسولِهِ، صلى الله عليهِ وسلّم، بقولِ الآحاد مع جوازِ الخطإ والغلطِ عليهِ يكونُ ممتنعاً.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: إن سلَّمنا أنَّ ذلك لا يُعرَفُ إلاَّ بالنقل ولكن لا نُسلِّمُ امتناع إثباتِ ذلك بالآحادِ إذِ المسألةُ عندنا غيرُ قطعيّةٍ، بل ظنيّةٌ مجتهَدٌ فيها بنفيٍ أو إثباتٍ، بل غلبة ظن تجري فيها التخطئةُ الظنيّةُ، دونَ القطعيّةِ، كما في سائرِ مسائل الفروع الاجتهادية؛ كيف وان اشتراطَ التواترِ في إثباتِ اللغاتِ إمّا أن يكون في كلّ كلمةٍ تردُ عن أهلِ اللغةِ أو في البعضِ دونَ البعضِ؛ القولُ بالتفصيلِ تحكُّمٌ غيرُ معقولٍ؛ كيف وأنَّهُ لا قائلَ بهِ، وإنْ كانَ ذلك شرطاً في الكلّ فذلك ممّا يُفضي إلى تعطيلِ التمسكِ بأكثرِ اللغةِ لتعذُّرِ التواتُرِ فيها، و يلزمُ من ذلك تعطيلُ العمل بأكثرِ ألفاظ الكتاب والسُنّةِ والأحكامِ الشرعيّةِ؛ والمحذورُ في ذلك فوقَ المحذورِ في قبولِ خبرِ الواحد المعروفِ بالعدالة والضبطِ والمعرفةِ، وهو تطرُّقُ الكذبِ أو الخطإ عليهِ مع أنَّ الغالب صدقهُ وصحّةُ نقلهِ. ولهذا كان العلماء في كلّ عصرٍ وإلى زمننا هذا يكتفون في إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ المستندةِ إلى الألفاظِ اللغوية بنقل الآحادِ المعروفين بالثقةِ والمعرفةِ، كالأصمعي والخليل وأبي عبيدة وأمثالِهم.

الحجة الثانية: أنهُ لو كان تقييدُ الحكمِ بالصفةِ يدلُّ على نفيهِ عند عدمِها لما حسُن الاستفهامُ عن الحكمِ في حالِ نفيها لا عن نفيهِ ولا عن إثباتهِ، لكونِهِ استفهاماً عمّا دلَّ عليهِ اللفظُ، كما لو قال لهُ: «لا تقلْ لزيدٍ أفّ» فإنَّهُ دلَّ على امتناعِ ضربهِ، فإنهُ لا يحسُنُ أنْ يُقال: «فهل أضربه» ولا شكَّ في حسنهِ، لو قال: «أدّ الزكاةَ عن غنمك السائمة» فإنهُ يحسُنُ أن يُقال وهل أؤدّيها عن المعلوفةِ؟

ولقائلٍ أنْ يقولَ: حسُنُ الاستفهام إنّما كان لطلبِ الأجلى والأوضح لكونِ دلالةِ الخطاب ظاهرة ظنيّةً غيرَ قطعيةٍ؛ ولهذا فإنّهم لم يستقبحوا الاستفهامَ ممّن قال: «رأيتُ أسداً أو بحراً، أو دخل السلطانُ البلدَ» بأن يقالَ: «هل رأيتَ الحيوان المخصوصَ أو إنساناً شُجاعاً؟ وهل رأيتَ البحرَ الذي هو الماء المخصوصُ أو إنساناً كريماً؟ وهل رأيت

السلطانَ نفسهُ أو عسكره» ؟ مع أنَّ لفظهُ ظاهرٌ في أحدِ المعنيين دون الآخرِ.

الحجّةُ الثالثةُ: لو كانَ تعليقُ الحكمِ على الصفةِ يدلُّ على نفيهِ عن غيرِ المتّصف بها لكان في الخبرِ كذلك ضرورة اشتراكِ الأمرِ والخبرِ في التخصيصِ بالصفةِ؛ واللازمُ ممتنعٌ. ولهذا، فإنهُ لو قال: «رأيتُ الغنم السائمة ترعى» فإنهُ لا يدلُّ على عدمِ رُؤيةِ المعلوفةِ منها.

ولقائلٍ أن يقولَ: الاستشهادُ بالخبرِ، وإن كان كثيراً ما يَستروحُ إليهِ المنكرونَ لدليلِ الخطابِ، إلاَّ أنهُ ممنوعٌ عند القائلين بدليلِ الخطاب؛ ولا فرقَ عندهم في تعليقِ الحكم بالصفةِ بين الأمرِ والخبرِ. ولهذا، فإنهُ لو قال القائلُ: «الفقهاء الشافعيَّةُ فضلاء أئمة» فإنَّ سامعهُ من فقهاء الحنفيةِ وغيرِهم تشمئزُّ نفسهُ من ذلك، وتكبرُ عن سماعهِ، لا لوصفهِ لهم بذلك، بل لما فيهِ من الإشعارِ بسلبِ ذلك عمَّن ليس بشافعي. وهذا الشعورُ ممَّا لا يختلفُ فيهِ الأمرُ والخبرُ عندهم؛ وإنْ سُلِّمَ امتناعُ ذلكَ في الخبرِ، فحاصلُ ما ذكروهُ يرجعُ الى القياسِ في اللغةِ وهو ممتنعٌ لما سبق. وبتقديرِ صحّةِ القياسِ في اللغةِ فالفرقُ بين الخبرِ والأمرِ ظاهرٌ، وذلك أنهُ إذا أخبرَ وقال: «رأيتُ خبزاً سميذاً، ولحماً طريًّا، ورطباً جنيًّا» إنَّما يُخبرُ عمَّا شاهدَهُ وعلمهُ، ولا يلزمُ من مشاهدتهِ لذلك أنْ لا يكونَ قد شاهدَ ما ليس على هذهِ الصفةِ. وإذا قال لعبدِهِ: «اشترِ خبزاً سميذاً، ولحماً طريًّا ورطباً جنيًّا» مع علمهِ بأنَّ الخبزَ الخشكارَ، واللحمَ والرطب البايتَ، ممَّا يُباعُ في السوقِ، فقولهُ ذلك إنَّما يُقصَدُ بهِ البيانُ، وتمييزُ ما يُشترَى عمَّا لا يُشترى، فكان النفيُ ملازماً للإثباتِ.

الحجّةُ الرابعةُ: أنَّ أهلَ اللغةِ فرّقوا بينَ العطفِ والنقضِ فقالوا: قولُ القائلِ: «اضربِ الرجالَ الطوالَ والقصارَ» فالقصارُ عطفٌ، وليس بنقضٍ للأوَّلِ؛ ولو كان قولهُ: «اضربِ الرجالَ الطوالَ» مقتضياً لنفيِ الضربِ عن القصارِ، لكان نقضاً لا عطفاً وهي بعيدةٌ عن التحقيق. وذلك أنَّ قولَ القائلِ: «اضربِ الرجالَ الطوالَ» إنَّما يدلُّ على امتناعِ ضربِ القصارِ بتقديرِ اختصاصِ الطوالِ بالذكرِ، وإذا عطفَ عليهِ القصارَ، فلا يكونُ مخصَّصاً للطوالِ بالذكرِ، فلا يدلُّ على نفيِ الضربِ عن القصارِ، ثمَّ هو منتقضٌ بالتخصيصِ بالغايةِ، كما لو قال القائلُ لغيرِهِ: «صُم إلى غروبِ الشمس» فإنهُ يدلُّ

على أنَّ حكم ما بعد الغاية مخالفٌ لما قبلها؛ ومع ذلك فإنهُ لو قال له: «صم الى غروب الشمس وإلى نصفِ الليلِ» فإنهُ لا يكونُ نقضاً.

الحجة الخامسة: أنهُ لو كان تعليقُ الحكم بالصفةِ دالاً على نفيهِ عن غيرِ الموصوفِ بها لما حَسُن الجمعُ بين قولهِ: «أدّ زكاةَ السائمةِ» وبين قولهِ: «والمعلوفة» لما بينهما من التناقضِ؛ كما لا يحسنُ أن يقولَ لهُ: «لا تقلْ لزيدٍ أفّ، واضر بهُ».

ولقائلٍ أن يقولَ: إنّما لا يحسنُ ذلك أن لو قيلَ بالمناقضةِ، وليس كذلك على ما سبق في الحجة التي قبلها. هذا إذا كان بطريقِ العطفِ؛ وأمّا إن قال بعد ذلك «أدّ زكاةَ المعلوفةِ» فإنّها لم يمتنعْ، لأنَّ غايتهُ أنَّ صريحَ قولهِ: «أدّ زكاةَ الغنمِ المعلوفةِ» وقع معارضاً لدليلِ الخطابِ والمعارضةُ غيرُ ممتنعةٍ. ولا يلزمُ من عدمِ جوازِ مثلِ ذلك في فحوى الخطاب امتناعهُ في دليلِ الخطابِ، إذْ هو قياسٌ في اللغة، وهو ممتنعٌ لما سبق. وبتقديرِ صحّةِ القياسِ في اللغةِ، فالفرقُ ظاهرٌ؛ وذلك لأنَّ امتناعَ ذلك في فحوى الخطاب. إنّما كان فيما عُلِمَ، لا فيما ظنَّ على ما سبق. ودليلُ الخطابِ مظنونٌ، ولا يلزمُ من امتناعِ مُعارضهِ المقطوعِ امتناعُ معارضةِ المظنون. ثمّ يلزمُ عليهِ التخصيصُ بالغايةِ كما سبق.

الحجّةُ السادسةُ: ذكرَها أبو عبدالله البصريّ والقاضي عبدُ الجبار، وهي أنَّ المقصودَ من الصفةِ إنّما هو تمييزُ الموصوفِ بها عمّا سواهُ. وكذلك المقصودُ من الأسم إنّما هو تمييزُ المسمّى عن غيرهِ، وتعليقُ الحكمِ بالأسم، كما لو قال: «زيدٌ عالمٌ لا يدلُّ على نفي العلمِ عمّن لم يُسَمَّ باسمِ زيدٍ فكذلك تعليقُ الحكم بالصفةِ.

ولقائل أن يقولَ: قياسُ التخصيصِ بالصفةِ على التخصيص بالإسمِ قياسٌ في اللغةِ، فلا يصحُّ؛ وإن صحَّ، فلا نُسلّمُ أنَّ تعليقَ الحكمِ بالأسم لا يدلُّ على نفي الحكمِ عمّا سواهُ، كما يأتي. وإنْ سُلّم عدمُ دلالتهِ على ذلك، فإنما يلزمُ مشاركةُ التعليقِ بالصفةِ لهُ في ذلك، أنْ لو بُيّنَ أنَّ مناطَ عدمِ دلالة التعليقِ بالاسم كونهُ موضوعاً للتمييزِ، وهو غيرُ مُسلّمٍ. ثمّ الفرقُ بينهما أنَّ شعورَ المتكلمِ بالاسمِ العامّ المقيّد بالصفةِ الخاصّةِ بما ليْسَ لهُ تلك الصفة أتمّ من شعورِ المتكلّم باسمِ أحدِ الجنسين بالجنسِ الآخر. وعند ذلك، فلا يلزمُ من عدمِ دلالةِ التخصيصِ بالاسمِ مثلهُ في الصفة. كيفَ وهو منقوضٌ بالتخصيص

بالغايةِ، فإنَّها مقصودة ٌللتمييزِ. ومع ذلك، فهو دالٌ على أنَّ حكمَ ما بعدَ الغايةِ مُخالِفٌ لما قبلَها.

الحجة السابعة: أنَّ تعليقَ الحكمِ بالصفةِ لا يدلُّ على نفيهِ عن غيرِ الموصوفِ بها، لأنَّهُ يصحُّ أنْ يُقالَ: في الغنمِ السائمةِ زكاة، ولا زكاةَ في المعلوفة منها. ولو كان قوله: (في الغنمِ السائمةِ زكاة) يدلُّ على نفيها عن المعلوفةِ، لما احتيجَ الى العبارةِ الأخرى لعدمِ فائدتِها.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: كونُ الحكمِ في محلّ السكوتِ مستفاداً من دليلِ الخطاب لا يمنعُ من وضعِ عبارةٍ خاصّةٍ إذْ هو أبلغُ في الدلالةِ وأقربُ الى حصولِ المقصودِ، كما لا يمتنعُ ذلك في التقييدِ بالغايةِ كما تقدَّم ذكرُهُ.

الحجة الثامنة: أنَّ القولَ (في الغنمِ السائمةِ زكاةٌ) لهُ دلالةٌ بمنطوقِهِ على وجوبِ زكاة السائمةِ؛ فلو كان لهُ دلالةٌ مفهومٍ، لجاز أن يبطلَ حكمُ المنطوقِ، و يبقى حكمُ دلالةِ المفهومِ، كما يجوزُ أن يبطلَ حكمُ دليلِ الخطابِ، و يبقى حكمُ صريحِ الخطابِ وهو ممتنعٌ.

ولقائل أن يقولَ: دليلُ الخطابِ إنَّما هو متفرعٌ من تخصيصِ الحكم بالصفةِ؛ فإذا بطلَ حكمُ الصفةِ، فلا تخصيصَ؛ ومع عدمِ التخصيص، فلا دلالةَ لدليل الخطاب، ثمَّ هو منقوض ٌبالتخصيصِ بالغاية.

الحجة التاسعة: أنَّهُ ليس في لغةِ العربِ كلمةٌ تدلُّ على المتضادين معاً. فلو كان قولهُ (في الغنم السائمة زكاة) دالاًّ على نفي الزكاةِ عن المعلوفةِ، لكان اللفظ ُالواحدُ دالاًّ على الضدَّينِ معاً، وهو ممتنعٌ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنَّهُ ليسَ في اللغةِ لفظ ٌيدلُّ على المتضادين معاً بدليلِ ما ذكرناهُ من دلالةِ الأسماء المشتركةِ على المسمَّياتِ المتعدِّدةِ معاً، كانت أضداداً أو لم تكن.

سلَّمنا امتناعَ ذلك؛ ولكنْ إنَّما يمتنعُ ذلك بالنظرِ الى جهةٍ واحدةٍ من دلالةِ اللفظِ. وأمَّا من جهتينِ فلا نُسلِّمُ ذلك، وههنا الدالُّ على وجوبِ الزكاةِ في السائمةِ صريحُ

الخطاب، والدالُّ على نفي الزكاةِ عن المعلوفةِ دليلُ الخطابِ، وهما غيران؛ ثمّ ما ذكرتموهُ منتقضٌ بالتخصيصِ بالغاية.

الحجة العاشرة: أنَّ صورةَ الغنمِ السائمةِ مُخالِفةٌ لصورةِ الغنمِ التي ليستْ بسائمة؛ وعند اختلافِ الصورتينِ، لا يلزمُ من ثبوتِ الحكمِ في أحديهما ثبوتُهُ في الأخرى ولا عدمُهُ، لجوازِ اشتراكِ الصوَرِ المختلفةِ في أحكامٍ وافتراقها في أحكامٍ. وإذا لم يكنْ ذلك لازماً، لم يلزمْ من الإخبارِ عن حكمٍ في إحدى الصورتين الإخبارُ عنهُ في الصورةِ الأخرى، لا وجوداً ولا عدماً.

ولقائلٍ أن يقولَ: متى لا يلزمُ من ثبوتِ الحكم في إحدى الصورَتين نفيُهُ في الصورةِ الأخرى إذا كان ذلك الحكمُ قد عُلّقِ ثبوتهُ بالاسمِ العامّ الموصوفِ بصفةٍ خاصّة، أو إذا لم يكنْ؟ الأوّل ممنوعٌ، ودعواهُ دعوى محلّ النزاع، والثاني مُسلّمٌ. وعلى هذا، فالقولُ بأنّهُ لا يلزمُ من الإخبارِ عن حكم إحدى الصورتين المختلفتين، الإخبارُ عن الصورةِ الأخرى مطلقاً لا يكونُ صحيحاً؛ ثم انّهُ منتقضٌ بفحوى الخطابِ، فإنّ صورةَ المنطوقِ بالحكم فيها مخالفةٌ للصورةِ المسكوتِ عنها؛ ومع ذلك فإنَّ الحكمَ الثابت في صورةِ النطقِ لازمٌ ثبوتُهُ في صورةِ السكوتِ؛ والإخبارُ عنهُ في إحداهما إخبارٌ عنهُ في الصورةِ الأخرى.

وإذْ أتينا على ما أردناهُ من التنبيهِ على إبطالِ الحججِ الواهيةِ، فلا بُدّ من الإشارةِ إلى ما هو المختارُ في ذلك، وأقربُ ما يُقالُ فيهِ مسلكان:

المسلك الأوّل: إنّهُ لو كان تعليقُ الحكمِ على الصفةِ مُوجباً لنفيهِ عند عدمِها، لما كان ثابتاً عند عدمها، لما يلزمهُ من مخالفة الدليل. وهو على خلاف الأصل، لكنهُ ثابت مع عدمها. ودليله قولهُ تعالى: ﴿ولا تَقْتُلوا أولادَكم خَشْيَةَ إملاق﴾[1] فإنّ النهيَ عن قتلِ الأولاد وقعَ مُعلّقاً على تحريمِ القتلِ حالةَ الإملاق، وكانَ التنصيصُ أولى من التحريمِ حالةَ خشيةِ عدم خشيةِ الإملاق بخشيةِ الإملاق، وهو منهيّ عنهُ أيضاً في حالةِ عدمِ خشيةِ الإملاق.

فإن قيل: تعليقُ الحكمِ بالصفةِ عندنا إنّما يكونُ دليلاً على نفيهِ حالةَ عدمِ الصفةِ،

---

(١) الإسراء، ٣١.

إذا لم يكنْ حالةَ عدم الصفةِ أولى باثباتِ حكمِ الصفةِ، كما ذكرناهُ من حكم زكاةِ السائمةِ والمعلوفة. وأمّا إذا كانَ الحكمُ في حالة عدمِ الصفة أولى بالإثبات من حالة وجود الصفة فلا؛ وههنا تحريمُ القتلِ حالة عدم خشية الإملاق أولى من التحريم حالة خشية الإملاق. فكان التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الإملاقِ محرّماً لهُ حالةَ عدمِ الخشية بطريق الأولى؛ وكان ذلكَ من باب فحوى الخطاب، لا من باب دليل الخطاب.

قلنا: هذا، وإن استمر لكم في هذه الصورة، فلا يستمرّ في قولِهِ تعالى: ﴿لا تأكلوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضاعفةً﴾[1] وفي قولِهِ: «ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا» وفي قولِهِ تعالى: ﴿ولا تُكرِهوا فَتَياتِكُمْ على البَغاء إنْ أرَدْنَ تحصُّناً﴾[2] فإنَّ النهيَ في جميع هذه الصوَرِ ليس هو أولى من صوَرِ السكوت؛ فإنَّ النهيَ. عن أكلِ قليل الربا ليس أولى من كثيرِه، ولا النهيُ عن أكلِ مالِ اليتيم من غيرِ إسرافٍ أولى من الإسراف، ولا النهيُ عن الإكراه على الزنا حالةَ إرادة التحصن أولى من حالةِ إرادة الزنا. ومع ذلك، فالحكمُ في الكلّ مشترَكٌ.

فإن قيل مخالفةُ دليلِ الخطاب في هذهِ الصور إنّما كانت لمعارض، ولا يلزمُ مخالفتهُ عند عدمِ المعارض. قلنا: وإن كان ثبوتُ الحكمِ في صورةِ السكوتِ على نحو ثبوتِهِ في صورة النطقِ لدليلٍ، ولكن يجبُ أن يعتقدَ أنَّهُ من غيرِ مُخالفةٍ دليلٌ لما فيهِ من دفعِ محذورِ المعارضةِ. ولو كانَ دليلُ الخطابِ دليلاً، لزمَ من ذلك التعارُضِ، وهو خلافُ الأصلِ.

المسلك الثاني انَّ تعليقَ الحكمِ بالصفةِ، لو كان ممَّا يُستفادُ منهُ نفي الحكمِ عند عدمِ الصفة، لم يخلُ إمّا أنْ يكونَ ذلك مُستفاداً من صريحِ الخطابِ أو من جهةِ أنَّ تعليقَ الحكمِ بالصفةِ يستدعي فائدةً؛ ولا فائدةَ سوى نفي الحكمِ عند عدمِ الصفةِ، أو من جهةٍ أخرى: الأوّلُ مُحالٌ؛ فإنَّ صريحَ الخطابِ بوجوبِ الزكاةِ في السائمةِ غيرُ صريحٍ بوجوبها في المعلوفةِ، كيف وانَّ ذلك ممّا لا قائلَ بهِ. والثاني أيضاً ممتنعٌ لما ذكرناهُ من الوجوهِ الكثيرةِ في إبطال الحجّةِ الأولى من المعقولِ للقائلين بدليل الخطاب. والثالثُ فالأصلُ

(١) آل عمران، ١٣٠.

(٢) النور، ٣٣.

عدمُهُ، وعلى مدّعيهِ بيانهُ، و يلتحقُ بهذهِ المسألةِ تخصيصُ الأوصافِ التي تطرأ وتزولُ كقولهِ: «السائمةُ تجبُ فيها الزكاةُ» والحكم كالحكم نفياً وإثباتاً؛ والمأخذُ من الطرفين، فعلى ما عُرِف، والمختارُ فيها كالمختار ثَمّ.

المسألة الثانية

اختلفوا في الحكمِ المعلّق على شيء بكلمة (إنْ) هلِ الحكمُ على العدمِ عند عدمِ ذلك الشيء أو لا

فذهب ابنُ سريج والهراسي من أصحابِ الشافعي والكرخي وأبو الحسين البصري إلى أن الحكمَ على العدمِ مع عدمِ ذلك الشرطِ؛ وذهب القاضي أبو بكرٍ والقاضي عبدُ الجبار وأبو عبدِالله البصريّ إلى أنَّ الحكمَ لا يكونُ على العدمِ عند عدمِ الشرطِ، وهو المختارُ.

و بيانهُ أنَّ ما علقَ عليهِ الحكمُ بكلمةِ (ان) إمّا أن لا يكونَ شرطاً للحكم أو يكون شرطاً: فإنْ كان الأوّل، فلا يلزمُ من نفيهِ نفيُ الحكمِ، وإن كان شرطاً فلا يخلو إمّا أن يكونَ من لوازمِ الشرطِ انتفاء الحكمِ المعلقِ عليهِ مُطلقاً عند انتفائهِ، أو لا يكونُ لازماً لهُ: الأوّل مُحالٌ، وإلاّ لامتنعَ وجودُ القصرِ المعلّق على الخوفِ بكلمةِ (إنْ) في قولهِ تعالى: ﴿فليس عليكم جُنَاحٌ أنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إنْ خفتم أنْ يفتِنكُم الذين كفروا﴾(١) وهو خلافُ الإجماع؛ وإن كان الثاني فهو المطلوبُ.

فإن قيل: هو من لوازمهِ بتقديرِ عدمِ المعارضِ، وليس من لوازمهِ بتقدير المعارض، ثمَّ ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ، و بيانُهُ أنَّ كلمة (إن) مُسماةٌ في اصطلاحِ أهل اللغةِ بالشرطِ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقة، ولأنَّ قولَ القائل لغيرهِ: «إن دخلَ زيدٌ الدارَ فأكرمْهُ» في معنى قولهِ دخول زيدٍ الدار شرطٌ في إكرامهِ، فكان ما دخلت عليهِ كلمة (إنْ) شرطاً في الحكمِ؛ وإذا كان شرطاً لزمَ من عدمهِ عدمُ المشروطِ. و يدلُّ عليهِ ثلاثةُ أمورٍ:

الأوّل: أنَّ يعلى بنَ أميّة فهمَ من تعليقِ القصرِ على الخوفِ بكلمةِ (ان) عدمَ القصرِ عند عدمِ الخوفِ حيث سأل عمَر قال: ما بالنا نقصر وقد أمِنّا، وقد قال تعالى ﴿فليس

---

(١) النساء، ١٠١.

عليكم جناحٌ أنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إن خفتم ﴾[1] وأقرّهُ عُمر على ذلك؛ وقال لهُ: لقد عجبتُ ممّا عجبتَ منهُ، فسألتُ النبيَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم عن ذلك فقال: صدقةٌ تصدّق اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقتهُ. وفَهْمُ عمر و يعلى ذلك مع تقرير النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، لهما على ما فهماهُ دليلٌ ظاهرٌ على العدمِ عند العدم.

الثاني: أنّ الأمّة مُتّفقةٌ على أنَّ الحياةَ شرطٌ لوجودِ العلمِ والقدرة والإرادة ونحو ذلك، وان الحولَ شرطٌ لوجوبِ الزكاة؛ وحكموا بانتفاء العلمِ والقدرةِ عند عدم الحياةِ، و بانتفاء وجوب الزكاة عند عدم الحول، ولولا أنَّ ذلك مُقتضَى الشرط لما كان كذلك.

الثالث: أنّهُ إذا كان الشرطُ ممّا لا يثبتُ الحكمُ مع عدمهِ على كلِّ حالٍ، وهو لا يلزمُ من وجودهِ وجودُ الحكمِ، فيلزمُ أن يكونَ كلُّ أمرين مختلفين لا يلزمُ من وجودِ أحدهما وجودُ الآخر، ولا من عدمهِ عدمُهُ شرطاً، وهو مُحالٌ مُتّفقٌ عليهِ.

والجواب: قولهم أنّهُ من لوازمهِ بتقدير عدمِ المعارض. قلنا يجبُ أن لا يكونَ مقتضياً لذلك، حذراً من التعارُضِ بتقديرِ وجود المعارضِ. وما ذكروهُ ثانياً، إنّا وإن سلّمنا أنّ ما دخلتْ عليهِ كلمةُ (إنْ) شرطٌ ولكن لا نُسلِّمُ أنّهُ يلزمُ من عدمهِ عدمُ المشروطِ.

وأمّا الاستدلالُ بقضية يعلى بن أميّة فليس فيهِ ما يدلُّ على أنَّ عدمَ الخوفِ مانعٌ من ثبوت القصرِ دونَهُ، بل لعلهُ فهم أنَّ الأصلَ عدمُ القصرِ، وحيث وردَ القصرُ حالةَ الخوف بقولهِ: ﴿فليس عليكم جُنَاحٌ أنْ تَقْصُرُوا من الصَّلاةِ إن خفتم﴾ ولم يوجدْ ما يدل على القصر حالةَ عدمِ الخوفِ، فيبقى على حكمِ الأصل.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ من الاحتمالِ إنّما يصحُّ ان لو كان الأصلُ في الصلاةِ الإتمام، وليس كذلك، بل الأصلُ في الصلاةِ عدمُ الإتمامِ؛ ودليلهُ ما رُوِي عن عائشةَ، رضيَ اللهُ عنها، أنّها قالت: كانتِ الصلاةُ في السفرِ والحضَرِ ركعتين، فأُقرّت في السفر وزيدت في

---

(١) النساء، ١٠١.

الحضر؛ فلم يبقَ للتعجب وجهٌ سوى دلالةِ اشتراطِ الخوفِ وعدمِ القصرِ عندَ عدمِهِ.

قلنا: الصلاةُ المشروعةُ بَدِيًّا ركعتين لا تُسمَّى مقصورةً كصلاة الصبح، ولا فعلُها قصراً، وإنّما المقصورةُ اسمٌ لما جُوِّزَ الاقتصارُ عليهِ من ركعتين في الرباعيةِ؛ ولفظُ القصرِ لنفسِ الاقتصارِ على الركعتينِ من الرباعيةِ، فإطلاقُ لفظِ القصرِ في الآية مُشعِرٌ بسابقةِ وجوبِ الإتمام لا محالة. وإذا كان الإتمامُ هو الأصل السابق على القصرِ، فقد بطل ما ذكروهُ، كيف وأنَّ ما ذكرناهُ من الاحتمالِ هو الأولى، وإلاَّ، فلو كان اشتراطُ الخوفِ في القصرِ مانعاً من القصرِ مع عدمِهِ، لما جازَ القصرُ مع عدمِ الخوفِ، أو كان القصرُ على خلافِ الدليل، وهو ممتنعٌ من غيرِ ضرورةٍ. وأمَّا عدمُ العلمِ والقدرةِ، وعدمُ وجوبِ الزكاة عندَ عدمِ الحياةِ وعدمِ الحولِ، فليس في ذلك ما يدلُّ على أنَّ عدمَ الشرطِ مانعٌ من وجودِ الحكمِ مع عدمِهِ ولا بُدّ، بل غايتهُ أنَّ الحكم قد ينتفي في بعضِ صوَرِ نفي الشرطِ، ولا نزاع فيهِ؛ وإنَّما النزاعُ في لزومِ انتفائِهِ من انتفاءِ شرطِهِ ولا بُدّ.

وأمَّا الوجهُ الثالثُ فالوجهُ في جوابِهِ أنْ يُقالَ: لا يلزمُ من كونِ الشرطِ لا يلزمُ من ثبوتِهِ ثبوتُ الحكمِ، ولا من نفيهِ نفيُهُ، إذا كان غيرُ الشرطِ مشاركاً لهُ في هذهِ الصفةِ، أن يكونَ شرطاً، لأنَّهُ لا يمتنعُ اشتراكُ المختلفاتِ في عارضٍ عامٍّ لها، كيف وأنَّ معنى كونِ الشيء شرطاً لغيرِهِ أنَّهُ مؤكدٌ لحالِ المشروطِ، بمعنى أنَّهُ إذا تحقَّق الشرطُ لا يجوزُ نفيُ المشروطِ عندَ تحقُّق مقتضيهِ دفعاً لوهمِ من توهَّم أنَّ الخطابَ لو وردَ مُطلقاً لجازَ أنْ لا يكونَ المشروطُ بذلك الشرطِ مراداً؛ وذلك كما لو قالَ القائلُ: «ضحِّ بالشاةِ وإنْ كانتْ عوراء» فإنَّهُ لو قال: «ضحُّوا بالشاةِ مُطلقاً» لجاز أن يتوهَّمَ متوهِّمٌ أنَّهُ لا يجوزُ التضحيةُ بالعوراء، فكان ذكرُ الشرطِ لدفع هذا الوهمِ. وعلى هذا فلا يلزمُ أن يكونَ كلُّ شيء شرطاً لكل شيء، كما قالوهُ، إلاَّ أنْ يكونَ الشرط على هذا النحوِ الذي ذكرناهُ، وليس كذلك.

وإنْ سلَّمنا أنَّ الشرطَ يمنعُ من وجودِ المشروطِ دونَهُ، ولكنْ متى إذا أمكنَ قيام شرطٍ مقامَ ذلكَ الشرطِ، أو إذا لم يَقُمْ مقامَهُ شرطٌ آخر؟ الأوَّلُ ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ. وهذا هو مذهبُ القاضي عبد الجبار وأبي عبدالله البصري. وعلى هذا، فكونُهُ شرطاً يتحقَّقُ

بانتفاء الحكمِ عند انتفائهِ، إذا لم يَقُمْ غيرُهُ مقامَهُ؛ وإنْ لم يثبتْ إذا قام غيرُهُ مقامَهُ، فلِمَ قلتم إنَّ غيرَهُ لم يَقُمْ مقامَهُ في الشرطيّةِ مع أنَّ لفظَ الاشتراطِ لا يدلُّ على وجود شرطٍ آخر، ولا على عدمِهِ.

فإن قيل: إذا قالَ القائلُ لغيرِهِ: «إنْ دخلَ زيدٌ الدارَ فأعطِهِ درهماً» معناهُ أنَّ الشرطَ هو دخولُ الدارِ في عطيتك لهُ، وذلك يقتضِي أنْ يكونَ كمالُ الشرطِ هو دخول الدارِ، لأنَّ لام الجنس تقتضِي العمومَ، ولأنَّ قولهُ: «إنْ دخل الدار فأعطِهِ درهماً» يقتضِي عدمَ الإعطاء عندَ عدمِ الدخولِ، فلو قامَ شرط آخر مقامَهُ لزمَ منهُ جوازُ الإعطاء مع عدمِ الدخولِ، فيقتضِي الشرط الأوّلُ امتناعَ وجودِ شرطٍ آخرِ يقوم مقامه، لما فيهِ من إخراجِ الشرطِ الأوّل عن كونهِ شرطاً.

قلنا: جوابُ الأوّل أنّا لا نُسلّمُ أنَّ معنى قولِهِ: (إن دخل الدار) هو الشرط، بل هو شرطٌ؛ وذلك لا يمنعُ من شرطٍ آخر. وتقدير لام الجنس ههنا، زيادةٌ لم يدلَّ عليها دليلٌ، فلا يُصارُ إليها.

وجوابُ الثاني أنّا لا نُسلّمُ أنَّ قولهُ: (إن دخل الدار) يقتضي عدمَ الإعطاء عندَ عدمِ الدخولِ مُطلقاً، بل إذا لم يَقُمْ غيرُهُ مقامَهُ؛ لكن قد يمكنُ أن يُقالَ ههنا إذا سُلِّمَ أنَّهُ إذا لم يَقُم غيرُهُ مقامَهُ إنَّ عدمَهُ يقتضي العدمَ، فالأصلُ عدمُ قيامِ غيرِهِ مقامَهُ، فاقتضى عدمُهُ العدم. وربّما احتجَّ القاضي عبدُ الجبار وأبو عبدِالله البصري بأنَّهُ لو منع الشرط من ثبوتِ الحكمِ عندَ عدمِهِ، لكان قولهُ تعالى: ﴿ولا تُكرهوا فتياتِكم على البغاء إن أردنَ تحصُّناً﴾[1] يمنعُ من تحريمِ الإكراهِ على الزنا عند عدمِ إرادةِ التحصُّنِ، وهو مُحالٌ مخالِفٌ للإجماع.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: ذكرُ إرادةِ التحصُّنِ أنّما كان لكونهِ شرطاً في الإكراهِ لاستحالةِ تحقُّقِ الإكراه على الزنا في حقّ من هو مُريدٌ لهُ غيرُ مُريدٍ للتحصُّن، لا لأنَّهُ شرطٌ في تحريمِ الإكراهِ على الزنا والله أعلم.

---

(١) النور، ٣٣.

المسألة الثالثة

اختلفوا في الخطاب اذا قيد الحكم بغايته هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية أو لا؟

اختلفوا في الخطابِ إذا قُيِّدَ الحكمُ بغايةٍ، كما في قولِهِ تعالى: ﴿ثمّ أتمّوا الصيامَ إلى الليلِ﴾[1] وقولِهِ تعالى: ﴿ولا تقْرَبوهُنَّ حتّى يطهُرْنَ﴾[2] وقوله: ﴿فلا تحلُّ لهُ من بعدُ، حتّى تَنكِحَ زَوْجاً غيرَهُ﴾[3] وقولِهِ: ﴿حتّى يُعطُوا الجزْيَةَ﴾[4] فذهب أكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين، كالقاضي أبي بكرٍ والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وغيرِهم، إلى أنَّ ذلكَ يدلُّ على نفي الحكم فيما بعد الغايةِ وخالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لأنهُ لو دلّ تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يَخلُ إمّا أن يدلّ عليهِ بصريحِ لفظِهِ أو بأنّهُ لو لم يكنْ دالاً على نفي الحكمِ فيما بعدَ الغايةِ، لما كان التقييدُ بالغاية مفيداً أو من جهةٍ أخرى: الأوّلُ محالٌ، لأنَّ اللفظَ بصريحِهِ لم يدلّ على نفي الحكمِ بعد الغاية، والثاني إنّما يلزمُ أن لو لم يكنْ للتقييدِ فائدةٌ سوى ما ذكروهُ، وليس كذلك، بل جاز أنْ تكون فائدةُ التقييدِ تعريفَ بقاء ما بعدَ الغايةِ على ما كان قبلَ الخطابِ أي أنّهُ غيرُ متعرّضٍ فيهِ لإثباتِ الحكمِ ولا نفيه. وإن كان الثالث، فالأصلُ عدمُهُ، وعلى مدّعيهِ بيانُهُ. وأيضاً فإنّهُ لا مانعَ من ورودِ الخطابِ فيما بعدَ الغايةِ بمثلِ الحكمِ السابق قبلَ الغايةِ بالإجماع.

وعند ذلك، إمّا أنْ يكونَ تقييدُ الحكمِ بالغاية نافياً للحكمِ فيما بعدها، أو لا يكون: والأول يلزمُ منهُ اثباتُ الحكم مع تحقُّقِ ما ينفيهِ، وهو خلافُ الأصل. وإن كان الثاني، فهو المطلوبُ.

فإن قيلَ: ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ؛ وبيانهُ أنَّ كلمةَ (حتى) و (إلى) لإنتهاء الغاية، وهي جاريةٌ مجرى قولِهِ: «صوموا صوماً أخرُهُ الليلُ» ولو قال ذلك لمنعَ من وجوبِ الصومِ بعد مجيء الليلِ، لأنهُ لو وجبَ الصومُ بعد ذلك لصارتِ الغايةُ وسطاً، وهو مُحالٌ. ولهذا فإنهُ لو قال القائلُ لعبدِهِ: «لا تُعطِ زيداً درهماً حتى

(١) البقرة، ١٨٧.
(٢) البقرة، ٢٢٢.
(٣) البقرة، ٢٣٠.
(٤) التوبة، ٢٩.

يقومَ، واضربْ عمراً حتى يتوبَ» فإنّهُ لا يُحسنُ الاستفهامُ بعد ذلك، وأنْ يُقال: «فهل أعطيهِ إذا قام، وهل أضربهُ إذا تاب»؟ ولولا أن التقييدَ بالغايةِ يدلُّ على عدمِ الحكمِ بعدها لما كان كذلك.

قلنا: لا ننكر أنّ (حتى) و (إلى) لانتهاء الغايةِ وأنها جاريةٌ مجرى قولِهِ: «صوموا صياماً آخرُهُ الليل» غير أنَّ الخلافَ إنما هو في أنَّ تقييدَ الحكمِ بالغايةِ هل يدلُّ على نفي الحكمِ فيما بعدَ الغايةِ، وذلك غيرُ لازمٍ من التقييد بالغايةِ، بل غايتهُ أنَّ دلالةَ التقييدِ بالغايةِ، على أنَّ ما بعدَها غيرُ متعرِّضٍ فيهِ بالخطابِ الأول لا بنفيٍ ولا إثباتٍ، ولا يلزمُ من وجودِ صوم بعدَ الغايةِ أن تصيرَ الغايةُ وسطاً، بل هي غايةٌ للصومِ المأمورِ بهِ أوَّلاً، وإنَّما تصيرُ وسطاً ان لو كانَ الصومُ فيما بعدَ الغايةِ مستنداً إلى الخطابِ الذي قبلَ الغايةِ، وليس كذلك.

وأمّا أنّهُ لا يحسنُ الاستفهامُ عند قولهُ: «لا تُعطِ زيداً درهماً حتى يقومَ، واضرب عمراً حتى يتوبَ» لأنَّ ما بعدَ الغايةِ مسكوتٌ عنهُ غيرُ متعرَّضٍ لهُ بنفيٍ ولا إثباتٍ، فلا يحسُنُ الاستفهامُ فيما لا دلالةَ للفظِ عليهِ، كما قبلَ الأمرِ بالإعطاء والضرب.

المسألة الرابعة

اختلفوا في تقييدِ الحكمِ بعددٍ مخصوصٍ هل يدلُّ على أن ما عدا ذلك العدد بخلافهِ أو لا

والحقُّ في ذلك إنَّما هو التفصيلُ، وهو أنَّ الحكمَ إذا قُيّد بعددٍ مخصوصٍ، فمنهُ ما يدلُّ على ثبوتِ ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدَدِ بطريقِ الأولى، وذلك كما لو حرَّم اللهُ جلدَ الزاني مائةً، وقال إذا بلغَ الماء قلتين لم يحملْ خبثاً، فإنهُ يدلُّ على تحريم ما زادَ على المائةِ وانَّ ما زادَ على القُلّتين لا يحملُ خبثاً بطريقِ الأولى، ولأنَّ ما زاد على المائةِ وعلى القُلّتين ففيهِ المائةُ والقلتانِ وزيادة. وهل يدلُّ ذلك على أنَّ الحكمَ فيما دون المائةِ ودونَ القلتينِ على خلافِ الحكمِ في المائةِ؛ والقلتين؟ هذا موضعُ الخلافِ.

ومنهُ ما لا يدلُّ على ثبوتِ الحكمِ فيما زاد على العددِ المخصوصِ بطريقِ الأولى، وذلك كما إذا أوجبَ جلد الزاني مائةً أو أباحهُ، فإنّهُ لا يدلُّ على الوجوبِ والإباحة فيما زاد على

ذلك بطريقِ الأولى، بل هو مسكوتٌ عنهُ ومختلفٌ في دلالتهِ على نفي الوجوبِ والإباحةِ فيما زاد ومُتَّفقٌ على أنَّ حكمَ ما نقصَ كحكمِ المائةِ لدخولهِ تحتها، لكن لا يمنع من الاقتصارِ عليهِ.

والمختارُ فيما كان مسكوتاً عنهُ، ولم يكنِ الحكمُ فيهِ ثابتاً بطريقِ الأولى من هذهِ الصوَرِ أنَّ تخصيصَ الحكمِ بالعددِ لا يدلُّ على انتفاء الحكمِ فيهِ لما ذكرناهُ في المسائل المتقدمة. ومن نازع في ذلك فلا يخرجُ في احتجاجهِ على مذهبهِ عمَّا ذكرناهُ فيما تقدّم، وقد عُرِف ما فيهِ.

المسألة الخامسة

اتّفق الكلُّ على أنَّ مفهومَ اللقبِ ليس بحجَّةٍ

خلافاً للدقاق وأصحابِ الإمام أحمد بنِ حنبل، رحمهُ اللهُ. وصورتهُ أن يعلّقَ الحكمُ إمّا باسم جنسٍ، كالتنصيص على الأشياء الستةِ بتحريم الربا؛ أو باسم علمٍ، كقول القائل: زيدٌ قائمٌ أو قام.

والمختارُ إنما هو مذهبُ الجمهورِ، لكن قد احتجَّ بعضُ القائلين بابطاله بحججٍ لا بُدَّ من الإشارة إليها والتنبيهِ على ما فيها، ثمّ نذكرُ بعد ذلك ما هو المختارُ.

الحجَّةُ الأولى: لو كان مفهومُ اللقبِ حجّةً، لبطلَ القياسُ، وذلك ممتنعٌ؛ وبيانُ لزومِ ذلك أنَّ القياسِ لا بُدَّ فيهِ من أصلٍ؛ وحكمُ الأصلِ إمّا أن يكونَ منصوصاً أو مجمعاً عليهِ: فلو كانَ النصُّ على الحكمِ في الأصلِ أو الإجماع عليهِ يدلُّ على نفي الحكم عن الفرعِ، فالحكمُ في الفرعِ إنْ ثبتَ بالنصّ أو الإجماع، فلا قياسَ؛ وإنْ ثبت بالقياسِ على الأصلِ؛ فهو ممتنعٌ لما فيهِ من مخالفةِ النصّ أو الإجماع الدالّ على نفي الحكمِ في الفرع.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: النصُّ الواردُ في الأصلِ، وإن دلّ على نفي الحكمِ في الفرع، فليس بصريحهِ، بل بمفهومهِ، وذلك ممّا لا يمنعُ عندَ القائلين بهِ من إثباتِ الحكمِ بمعقولِ النصّ، وهو القياسُ، فلا يُفضي إلى إبطالِ القياس؛ وغايتهُ التعارُضُ، لا الإبطال.

الحجّة الثانيةُ: أنهُ لو كان مفهومُ اللقبِ حجّةً ودليلاً، لكان القائلُ إذا قال:

«عيسى رسولُ اللهِ» فكأنَّهُ قال: «محمَّدٌ ليسَ برسول الله» وكذلك إذا قال: «زيدٌ موجودٌ» فكأنهُ قال: «الإلهُ ليسَ بموجودٍ» وهو كفرٌ صراحٌ، ولم يقلْ بذلك قائلٌ.

ولقائلٍ أن يقولَ منَ الخصومِ ـ إنَّما لا يكونُ المتكلّم بذلك كافراً إذا لم يكن متنبهاً لدلالةِ اللفظ، أو كان متنبهاً لها، غير أنهُ لم يُرِدْ بلفظِهِ ما دلَّ عليهِ مفهومهُ؛ وأمَّا إذا كان متنبهاً لدلالةِ لفظِهِ وهو مريدٌ لمدلولها، فإنهُ يكونُ كافراً.

الحجة الثالثة أنهم قالوا: إذا قال القائلُ: «زيدٌ يأكل» لا يُفهَمُ منهُ أنَّ عمراً لا يأكلُ. ولقائلٍ أن يقولَ: لا يفهمُ منهُ ذلك من يعتقدُ دلالةَ مفهومِ ـ اللقبِ، أو من لا يعتقدُهُ؟ الأوّلُ ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ. وعدمُ فهمِ ذلك بالنسبة إلى من لا يعتقدُ دلالتهُ لا يدلُّ على عدمِ دلالتهِ في نفسهِ.

الحجة الرابعة: أنَّهُ لو كان مفهومُ اللقبِ دليلاً، لما حَسُن من الإنسانِ أنْ يخبرَ أنَّ زيداً يأكلُ، إلاَّ بعدَ علمهِ أنَّ غيرَهُ لم يأكلْ، وإلاَّ كان مُخبراً بما يعلمُ أنَّهُ كاذبٌ فيهِ، أو بما لا يأمنُ فيهِ من الكذبِ، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدمِ علمهِ بذلك، دلَّ على عدمِ دلالتهِ على نفي الأكلِ عن غيرِ زيدٍ.

ولقائلٍ أن يقولَ: إذا أخبرَ بذلك، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ عالماً بأنْ غيرَ زيدٍ يأكلُ، أو غيرَ عالمٍ بذلك. وعلى كلا التقديرين إنَّما لم يستقبحْ منهُ ذلك لظهورِ القرينةِ الدالَّةِ على أنَّهُ لم يُرِدْ سوى مدلولِ صريحِ لفظِهِ دونَ مفهومِهِ، لعدمِ علمهِ بذلك في إحدى الحالتين، وعلمهِ بوقوعِ الأكلِ من غيرِ زيدٍ في الحالة الأخرى، فإنَّ الظاهرَ من حال العاقلِ أنَّهُ لا يخبرُ عن نفي ما لم يعلمهُ ولا نفي ما علمَ وقوعَهُ حتى أنَّهُ لو ظهر منهُ ما يدلُّ على إرادتهِ لنفي ما دلَّ عليهِ لفظهُ عند القائلينَ بهِ لكان مستقبحاً.

والمختار في إبطاله ما سبقَ في المسائل المتقدِّمة.

وأمَّا حججُ الخصومِ ـ وجوابُها، فعلى ما سبقَ في مفهومِ ـ التقييد بالصفةِ.

وربَّما احتجُّوا في خصوصِ هذهِ المسألةِ بحجج أخرى، وهو أنَّهُ لو تخاصم شخصانِ، فقال أحدُهما للآخر. «أمَّا أنا فليس لي أمٌّ ولا أختٌ ولا امرأةٌ زانيةٌ» فإنَّهُ يتبادرُ الى

الفهمِ نسبةُ الزنا منهُ إلى زوجةِ خصمِهِ وأمِّهِ وأختِهِ. ولهذا قال أصحابُ أحمد بن حنبل ومالك بوجوبِ حدّ القذفِ عليهِ.

وجوابُهُ أنَّ ذلك إنْ فُهِمَ منهُ، فإنَّما يُفهَمُ من قرينة حاله لا من دلالةِ مقالهِ، بدليل ما أسلفناهُ. ولذلك لم يكنْ حدُّ القذفِ عندنا واجباً بذلك؛ وعلى هذا يكون الحكمُ في مفهومِ الاسمِ العامّ المشتقّ، كقولِهِ: «لا تبيعوا الطعامَ بالطعام».

المسألة السادسة

اختلفوا في تقييد الحكم بإنما هل يدل على الحصر أو لا؟

اختلفوا في تقييدِ الحكمِ بإنَّما كقولِهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: ﴿ إنما الشفعةُ فيما لم يُقسم، وإنَّما الأعمالُ بالنيَّاتِ، وإنَّما الولاء لمن اعتق، وإنَّما الربا في النسيئةِ ﴾[1] هل يدلُّ على الحصرِ أو لا؟

فذهب القاضي أبو بكر والغزالي والهراسي وجماعةٌ من الفقهاء الى أنّهُ ظاهرٌ في الحصرِ، محتملٌ للتأكيدِ، وذهبَ أصحابُ أبي حنيفة وجماعةٌ ممّنْ أنكرَ دليلَ الخطاب إلى أنّهُ لتأكيدِ الإثباتِ، ولا دلالةَ لهُ على الحصرِ وهو المختارُ. وذلك لأنَّ كلمة (إنَّما) قد تَرِدُ ولا حصرَ كقولِهِ: «إنَّما الربا في النسيئةِ» وهو غيرُ منحصرٍ في النسيئةِ لانعقادِ الإجماعِ على تحريمِ ربا الفضلِ، فإنَّهُ لم يُخالفْ فيهِ سوى ابن عبَّاس، ثمّ رجع عنهُ وقد تَرِدُ والمرادُ بها الحصرُ كقولِهِ تعالى: ﴿ إنَّما أنا بشرٌ مثلكم ﴾[2] وعند ذلك فيجبُ اعتقادُ كونِها حقيقةً في القدرِ المشتركِ بينِ الصورتَين، وهو تأكيدُ إثباتِ الخبرِ للمبتدإ، نفياً للتجوُّزِ والاشتراكِ عن اللفظِ لكونِهِ على خلافِ الأصلِ، ولأنَّ كلمةَ (إنَّما) لو كانتْ للحصرِ لكانَ ورودُها في غيرِ الحصرِ على خلافِ الأصلِ.

فإن قيل: ولو لم تكنْ للحصرِ، لكان فهمُ الحصرِ في صورةِ الحصرِ من غيرِ دليلٍ، وهو خلافُ الأصل: قلنا إنَّما يكونُ فهمُ ذلك من غيرِ دليلٍ أن لو كانَ دليلُ الحصرِ منحصراً في كلمةِ (إنَّما) وليس كذلك.

---

(١) تقدم ص، ٦٨.

(٢) فصلت، ٦.

المسألة السابعة

اختلفوا في قولِهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «الأعمالُ بالنيَّاتِ»

وفي قول القائلِ: العالمُ زيدٌ: وصديقي زيدٌ هل يدلُّ على حصرِ الأعمالِ فيما كان منويًا، وعلى حصرِ العالِم والصديقِ في زيدٌ.

فذهبت الحنفيةُ والقاضي أبو بكر وجماعةٌ من المتكلمين إلى أنَّهُ لا يدلُّ على الحصرِ؛ وذهبَ الغزالي والهراسي وجماعةٌ من الفقهاء إلى أنَّهُ يدلُّ على الحصر.

والمختارُ أنهُ لا يدلُّ لما سبق في المسائل المتقدّمة.

فإن قيل: لو لم يكنْ ذلك دالاً على حصرِ الأعمالِ في المنوي، والعالم والصديق في زيد، لكان المبتدأ أعمَّ من خبرِهِ، وكان ذلك كذباً، كما لو قالَ: «الحيوانُ إنسانٌ، والانسانُ زيدٌ».

قلنا: إنما يلزمُ الكذبُ ان لو كانتِ (الألف واللام) في الأعمال للعموم فإنها تنزلُ منزلة قولِهِ: «كلُّ عملٍ منوّي» وهو كاذبٌ، كما في قولِهِ: «كلُّ حيوانٍ إنسان» وليس كذلك؛ بل هي ظاهرةٌ في البعضِ، فكأنهُ قال: «بعضُ الأعمالِ بالنيَّاتِ وذلك صادقٌ غيرُ كاذبٍ. وكذلك الحكمُ في قولِهِ: «العالِمُ زيد» وكذلك قولهُ: «صديقي زيد» ليس عامًّا في كلّ صديقٍ، بل كأنَّهُ قال بعضُ أصدقائي زيدٌ «حتى إنَّهُ لو ثبتَ أنَّ (الألف واللام) اذا دخلت على اسم الجنس تكونُ عامَّةً، وكان المتكلمُ مُريداً للتعميم، فإنَّهُ يكونُ كاذباً بتقديرِ ظهورِ عالِمٍ آخر وصديقٍ آخر لهُ، وكان قولهُ دالاً على الحصرِ لا محالةَ.

وربَّما قيل في إبطالِ القولِ بالحصرِ إنَّهُ لو كان قولهُ: «العالمُ زيدٌ وصديقي زيد» يدلُّ على حصرِ العالِمِ والصديقِ في زيدٍ، لكان إذا قال: «العالمُ زيدٌ وعمروٌ، وصديقي زيدٌ وعمرو» متناقضاً، وليس كذلك باتّفاقِ أهل اللغةِ، وليس بحقٍّ، فإنَّ للخصمِ أن يقولَ إنَّما يكونُ ذلك مناقضاً بشرطِ أن يتجرَّدَ قولهُ الأوَّل عمَّا يغيرهُ. وأمَّا إذ عطفَ عليهِ قولهُ: «وعمرو» صارَ الكلُّ كالجملةِ الواحدةِ، وكان قولهُ: «العالمُ زيدٌ» مع الإنفرادِ مغايراً في دلالتهِ لقوله: «العالم زيدٌ وعمروٌ» وهذا كما لو قال: «لهُ عليَّ عشرةٌ» ثمَّ بعدَ

حين قال: «إلاّ خمسة» فإنهُ لا يُقبلُ لما فيهِ من مناقضةِ لفظهِ الأوّل: ولو قال: «لهُ عليَّ عشرة إلاّ خمسة» على الاتصال كان مقبولاً لعدمِ تناقضهِ؛ ولولا اختلافُ الدلالةِ لما اختلف الحالُ، بل كان الواجبُ أن لا يقبلَ استثناؤهُ في الصورتين، أو يُقبلَ فيهما، وهو مُحالٌ.

المسألة الثامنة

اختلفوا في قولهِ «لا عالمَ في البلدِ إلاّ زيد»

فالذي عليهِ الجمهورُ واكثرُ منكرين المفهوم أنهُ يدلُّ على نفي كلّ عالمٍ سوى زيدٍ، وإثبات كونِ زيدٍ عالماً؛ وذهب بعضُ منكرين المفهوم إلى أنَّ ذلك لا يدلُّ على كونِ زيدٍ عالماً، بل هو نطقٌ بالمستثنى منهُ، وسكوتٌ عن المستثنى. ومعنى خروجِ المستثنى عن المستثنى منهُ أنهُ لم يدخلْ في عمومِ المستثنى منهُ، وأنهُ لم يتعرَّضْ فيهِ لكونِ زيدٍ عالماً، لا نفياً ولا إثباتاً. والحقُّ إنّما هو المذهبُ الجمهوري ودليلهُ ما بيَّنّاهُ فيما تقدّم من أنَّ الاستثناء من النفي إثباتٌ، وأنَّ قولَ القائل: (لا إلهَ إلاّ الله) نافٍ للالوهيةِ عن غيرِ اللهِ تعالى، ومُثبتٌ لصفةِ الالوهيةِ لله تعالى، وقرَّرناهُ أحسنَ تقريرٍ، وحقّقنا وجهَ الانفصال عن كل ما ورد عليهِ من الإشكالات، فعليك بالالتفات اليهِ ونقلهِ إلى ههنا.

المسألة التاسعة

اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لا مفهوم له

اتفق القائلون بالمفهومِ على أنَّ كلَّ خطابٍ خصّص محل النطقِ بالذكرِ لخروجهِ مخرجَ الأعمِّ الأغلب، لا مفهومَ لهُ، وذلك كقولهِ تعالى: ﴿ ورَبَائِبُكُم اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُم اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[1] وقولهِ: ﴿ وإن خفتم شقاقَ بينهما فابعثوا حكماً من أهلهِ وَحكَماً من أهلها ﴾[2] وقولهِ، صلّى الله عليهِ وسلّم: «أيُّما امرأة نكحتْ نفسَها بغيرِ أذنِ

(١) النساء، ٢٣.

(٢) النساء، ٣٥.

وليّها، فنكاحُها باطلٌ»[1] وقولِهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: «فليستنج بثلاثةِ أحجار»[2] فإنَّ تخصيصَهُ بالذكرِ لمحلّ النطقِ في جميع هذهِ الصوَرِ إنّما كانَ لأنّهُ الغالبُ إذِ الغالبُ أنَّ الربيبةَ إنّما تكونُ في الحِجر وإنَّ الخُلْعَ لا يكونُ إلّا مع الشقاقِ، وانَّ المرأةَ لا تزوّجُ نفسها إلّا عند عدم إذن الوليّ لها وإبائهِ من تزويجها، وان الاستنجاء لا يكونُ إلّا بالحجارةِ؛ وكذلك الحكمُ في كل ما ظهرَ سببُ تخصيصهِ بالذكرِ، كسؤالِ سائلٍ أو حدوثِ حادثة أو غيرِ ذلك ممّا سبق ذكرُهُ من أسباب التخصيصِ. وعلى هذا فلو لم يظهرْ سببٌ يوجبُ تخصيصَ محلّ النطقِ بالذكر دونَ محلّ السكوتِ، بل كانتِ الحاجةُ اليهما وإلى ذكرهما مع العلم بهما مستويةً، ولم يكنِ الحكمُ في محلّ السكوتِ أولى بالثبوتِ، وبالجملة لو لم يظهر سببٌ من الأسباب الموجبةِ للتخصيص سوى نفي الحكمِ في محلّ السكوتِ، فهل يجبُ القولُ بنفي الحكمِ في محلّ السكوتِ تحقيقاً لفائدةِ التخصيصِ، أو لا يجب: إن قلنا إنهُ لا يجبُ، كان التخصيص بالذكرِ عبثاً خليًّا عن الفائدةِ، وذلك ممّا يُنزّهُ عنهُ منصبُ آحادِ البلغاء، فضلاً عن كلامِ اللهِ تعالى ورسولِهِ. وإن قُلنا بوجوبِ نفي الحكم، لزمَ القولُ بدلالةِ المفهومِ في هذه الصورةِ.

والوجهُ في حلّهِ أن يُقالَ: إذا يظهرِ السببُ المخصّصُ، فلا يخلو إمّا أن يكونَ مع عدمِ ظهورهِ محتملَ الوجودِ والعدمِ على السواء، أو أنَّ عدمهُ أظهرُ من وجودهِ: فإن كان الأوّل، فليس القولُ بالنفي أولى من القولِ بالإثبات، وعلى هذا فلا مفهومَ؛ وإن كان الثاني، فإنّما يلزمُ من ذلك نفيُ الحكمَ في محلّ السكوتِ، أنْ لو كانَ نفيُ الحكمِ فيهِ من جملةِ الفوائد الموجبةِ لتخصيصِ محلّ النطقِ بالذكرِ، وليس كذلك. وذلك لأنَّ نفيَ الحكمِ في محلّ السكوتِ عندَ القائلين بمفهومِ المخالفةِ إنّما هو فرعُ دلالةِ اللفظِ في محلّ النطقِ عليهِ؛ فلو كانتْ دلالةُ اللفظِ في محلّ النطقِ على نفي الحكمِ في محلّ السكوتِ متوقّفةً عليهِ بوجهٍ من الوجوهِ كان دوراً ممتنعاً.

وإلى ههنا تمّ الكلامُ في أصنافِ دلالةِ غيرِ المنظومِ. هذا ما يتعلّقُ بالنظرِ فيما يشتركُ فيهِ الكتابُ والسنّة والإجماع.

---

(١) تقدم ص، ٥٤.

(٢) حديث: «فليستنج بثلاثة احجار». ابن خزيمة وابن حبان والدارمي وابو داود النسائي وأبو عوانة في صحيحه وفي الحديث نهيه (ص) عن استقبال القبلة واستدبارها في بول الغائط.

وأمّا ما يتعلّقُ بالنظرِ فيما يشترك فيهِ الكتابُ والسنّة دونَ غيرهما من الأدلّةِ، فهو النظرُ في النسخ، ويشتملُ على مُقدّمةٍ ومسائل.

أمّا المقدّمةُ فتشتمل على أربعةِ فصولٍ:

الفصل الأول

في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ

أمّا النسخُ فهو في اللغةِ قد يُطلقُ بمعنى الإزالةِ، ومنهُ يُقال نسختِ الشمسُ الظلّ، أي أزالتهُ، ونسختِ الريحُ أثر المشي، أي أزالتهُ. ونسخ الشيبُ الشبابَ، إذا أزالهُ؛ ومنهُ تناسخ القرون والأزمنة. والإزالةُ هي الإعدامُ، ولهذا يُقالُ: زالَ عنهُ المرضُ والألمُ وزالتِ النعمةُ عن فلان، ويُرادُ بِهِ الانعدام في هذه الأشياء كلها. وقد يُطلق بمعنى نقلِ الشيء وتحويلهِ من حالةٍ إلى حالةٍ مع بقائهِ في نفسهِ. قال السجستاني من أهلِ اللغة: والنسخُ أن تحول ما في الخَلِيّةِ من النحلِ والعسلِ إلى أخرى ومنهُ تناسخُ المواريثِ بانتقالها من قومٍ الى قومٍ، وتناسخ الأنفس بانتقالها من بَدَنٍ الى غيرهِ عند القائلين بذلك. ومنهُ نسخُ الكتابِ بما فيهِ من مشابهةِ النقلِ، وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى: ﴿إنّا كنا نستنسخُ ما كنتم تعلمون﴾[1] والمرادُ بهِ نقلُ الأعمالِ الى الصحف، أو من الصحفِ إلى غيرها؛ لكن اختلف الأُصوليّون: فذهب القاضي أبو بكر ومنْ تابعهُ، كالغزالي وغيرهِ، إلى أنّ آسمَ النسخ مشترَكٌ بين هذين المعنيين؛ وذهب أبو الحسين البصريّ وغيرُهُ إلى أنّهُ حقيقةٌ في الإزالةِ، مجازٌ في النقل، وذهب القفّال من أصحابِ الشافعيّ إلى أنّهُ حقيقةٌ في النقلِ والتحويلِ؛ وقد احتجّ أبو الحسين البصري بأنّ إطلاقَ اسم النسخ على النقلِ في قولهم: «نسختُ الكتابَ» مجازٌ، لأنّ ما في الكتاب لم يُنقَلْ حقيقةً. وإذا كان اسمُ النسخ مجازٌ في النقلِ، لزم أنْ يكونَ حقيقةً في الإزالةِ، لأنهُ غيرُ مستعملٍ فيما سواهما. وإذا بطل كونهُ حقيقةً في أحدِهما تعيّن أن يكونَ حقيقةً في الآخر. وقد قرّر ذلك بعضهم من وجهٍ آخر، فقال: إطلاقُ اسم النسخ بمعنى الإزالةِ والإعدام واقعٌ كما سبقَ؛ والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ، ويلزمُ أن لا يكونَ حقيقةً في النقلِ، دفعاً للاشتراكِ عن اللفظ.

---

(١) الجاثية، ٢٩.

ولقائلٍ أن يقولَ على الوجهِ الأوّل إنَّ إطلاقَ اسمِ النسخِ على الكتابِ إمّا أنْ يكونَ حقيقةً، أو تجوُّزاً: فإنْ كانَ حقيقةً فهو المطلوبُ، وبطل ما ذكروهُ؛ وإن كان مجازاً، ضرورةَ أنَّ ما في الكتابِ لم يُنقَلْ على الحقيقةِ، فيمتنعُ أنْ يكونَ التجوُّز بهِ مستعاراً من الإزالةِ، فإنّهُ غيرُ مُزالٍ، ولا يُشبهُ الإزالةَ، فلا بُدَّ من استعارتهِ من معنى آخر؛ والإجماعُ منعقدٌ على امتناعِ اطلاقِ اسمِ النسخِ حقيقةً في الإزالةِ والنقلِ؛ فإذا تعذّرت استعارته من الإزالةِ، تعيّن أن يكونَ مُستعاراً من النقلِ. ووجهُ استعارتِهِ منهُ أنَّ تحصيلَ ما في أحد الكتابين في الآخر، تجري مجرى نقلهِ وتحويلهِ إليهِ، فكان، منهُ بسببٍ من أسبابِ التجوُّزِ. وإذا كان مُستعاراً من النقل، وجبَ أن يكونَ اسمُ النسخِ حقيقةً في النقلِ إذِ المجازُ لا يتجوَّز بهِ في غيرهِ باجماعِ أهل اللغة. ثمّ وإن كانَ ذلك مجازاً في نسخِ الكتاب، فما الاعتذارُ عن اطلاقِ اسمِ التناسُخِ في المواريث، مع كونها متنقلةً حقيقةً؛ واطلاقُ اسمِ النسخِ على تحويل النحل والعسل من خليّةٍ الى أخرى. فإنَّ ما ذكروهُ في تقريرِ التجوُّزِ في نسخِ الكتاب غيرُ متصوَّرٍ ههنا.

وأمّا الوجهُ الثاني فمقابَلٌ بمثلهِ، وهو أنْ يُقالَ: اسم النسخ قد أطلقَ بمعنى النقلِ على ما سبق. والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ؛ ويلزمُ من كونه حقيقةً فيهِ أن لا يكونَ حقيقةً في الإزالةِ، دفعاً للاشتراك عن اللفظ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فان قبل الترجيح لكونه حقيقة في الازالة، وذلك لأنَّ الإزالةَ مُطلقُ إعدامٍ، والنقلُ أخصُّ من الإزالةِ، لأنّهُ يستلزمُ إعدامَ الصفةِ وحدوثَ أخرى؛ والإعدامُ المستلزمُ حدوثَ شيءٍ آخرَ، أخصُّ من الإعدامِ الذي لا يستلزمُ ذلك؛ وإذا كانتِ الازالةُ أعمَّ، فجعلُ النسخِ حقيقةً فيها أولى، نفياً للتجوُّز والاشتراكِ عن اللفظِ.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ الإزالة أعمُّ من النقلِ والتحويل وإن كانَ يستلزمُ إعدامَ صفةٍ وتجدُّدَ أخرى، فكلُّ إزالةٍ هكذا، لأنَّ الإزالةَ على ما قيل هي الإعدامُ، والإعدامُ يستلزمُ زوالَ الصفةِ، وهي الوجودُ وتجدُّد أخرى، وهي صفةُ العدمِ، وهما صفتانِ مُتقابلتانِ، مهما انتفت إحداهما تحقّقتِ الأُخرى، وإذا تساويا عموماً وخصوصاً، فليس جعلُ اسمِ النسخِ حقيقةً في أحدِهما أولى من الآخر. وإذا تعذّرَ ترجيحُ أحدِ الأمرَين مع صحّةِ الاطلاق فيهما، كان القولُ بالاشتراك أشبهَ، اللّهمّ إلاّ أنْ يوجدَ في حقيقةِ النقلِ خصوصُ تبدُّلِ الصفةِ الوجوديةِ بصفةٍ وجوديةٍ، فيكونُ النقلُ أخصَّ.

ومع هذا كلِهِ، فالنزاعُ في هذا لفظيٌّ لا معنوي. وأمّا معناهُ في اصطلاحِ الأصوليّين، فقد اختُلِفَ فيهِ: فقال أبو الحسين البصري: هو إزالةُ مثلِ الحكمِ الثابتِ بقولٍ منقولٍ عن اللهِ تعالى أو عن رسولِهِ، مع تراخيهِ عنهُ على وجهٍ لولاهُ لكان ثابتاً؛ وهو فاسدٌ من وجهين:

الأوّلُ: هو أنَّ إزالةَ المثلِ إمّا أن تكونَ قبلَ وجودِ ذلك المثلِ أو بعدَ عدمِهِ، أو في حالةِ وجودِهِ: الأوّلُ محالٌ، فإنَّ ما لم يُوجَدْ، لا يقالُ إنّهُ أُزيل؛ والثاني أيضاً مُحالٌ، فإنَّ إزالةَ ما عُدِمَ بعدَ وجودِهِ مُمتنعٌ؛ والثالثُ أيضاً مُحالٌ، لأنَّ الإزالةَ هي الإعدامُ، وإعدامُ الشيء حالَ وجودِهِ مُحالٌ.

الوجهُ الثاني: أنّهُ غيرُ مانعٍ إذ يدخلُ فيهِ إزالةُ مثلِ ما كان ثابتاً من الأحكامِ العقليّةِ قبلَ ورودِ الشرعِ بخطابِ الشارعِ المتراخي على وجهٍ لولا خطابُ الشارعِ المغيّر، لكان ذلك الحكمُ مستمرًّا، وليس بنسخٍ في مصطلحِ المتشرعين إجماعاً.

ومنهم من قال: هو إزالةُ الحكمِ بعدَ استقرارِهِ، و يبطلُ بالوجهين السابقين، وبما لو زالَ الحكمُ بعدَ استقرارِهِ بمرضٍ أو جنونٍ أو موتٍ، فإنّهُ داخلٌ فيما قيلَ، وليس بنسخٍ إجماعاً.

ومنهم من قال: هو نقلُ الحكمِ إلى خلافِهِ، و يبطلُ بما بطل به الحدُّ الذي قبلهُ، وبما لو نُقِلَ الحكمُ الى خلافه بالغايةِ، كما في قولِهِ تعالى: ﴿ثمَّ أتمُّوا الصيام إلى الليلِ﴾[1] فإنَّ الحكمَ فيما قبلَ الغايةِ قد قُلِبَ الى خلافِهِ فيما بعدَ الغايةِ، وليس بنسخٍ، و بهِ يبطلُ قولُ من قال من حدّهِ إنّهُ بيانُ مدّةِ الحكمِ.

وقال القاضي أبو بكر: إنّهُ الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكمِ الثابتِ بالخطابِ المتقدّمِ على وجهٍ لولاهُ لكانَ ثابتاً، مع تراخيهِ عنه، وهو اختيارُ الغزالي أيضاً؛ وقصدَ بالقيدِ الأوّل تعميمَ كلِّ خطابٍ كان من بابِ المنطومِ أو غيرِهِ، والاحتراز عن الموتِ والمرضِ والجنونِ وجميعِ الأعذار الدالّةِ على ارتفاعِ الأحكامِ الزائلةِ بها مع تراخيها، ولولاها لكانت الأحكامُ الزائلةُ بها مستمرّةً، و بالقيدِ الثاني، وهو الخطابُ المتقدّم، الاحتراز عن

---

(١) البقرة، ١٨٧.

الخطابِ الدالّ على ارتفاعِ الأحكامِ العقليّةِ قبلَ ورودِ الشرعِ؛ و بالقيد الثالث، وهو على وجهٍ لولاهُ لكان مستمرًا، الإحتراز عمّا اذا وردَ الخطابُ بحكمٍ موقتٍ، ثمَّ وردَ الخطابُ عند تصرُّمِ ذلك الوقتِ بحكمٍ مُناقضٍ للأوّل، كما لو وردَ قولهُ: «عندَ غروبِ الشمسِ كلوا» بعد قوله: «ثمّ أتموا الصيامَ إلى الليل» فإنهُ لا يكونُ نسخاً لحكمِ الخطابِ الأوّل، حيث إنّا لو قدّرنا عدم الخطابِ الثاني، لم يكنْ حكمُ الخطابِ الأوّل مستمرًّا، بل منتهياً بالغروب؛ و بالقيدِ الرابع الاحتراز عن الخطابِ المتّصل، كالاستثناء والتقييدِ بالشرطِ والغاية، فإنهُ يكونُ بياناً لا نسخاً.

و يردُ عليهِ إشكالاتٌ:

الإشكالُ الأوّلُ أنّ الخطابَ الدالَّ على ارتفاعِ الحكمِ الثابتِ هو الناسخ، والنسخُ هو نفس الارتفاعُ، فلا يكونُ الناسخُ هو النسخ.

الثاني: وهو ما أوردهُ أبو الحسين البصري أنهُ قالَ إنّهُ ليسَ بجامعٍ ولا مانعٍ: أمّا أنهُ ليس بجامعٍ، فلأنهُ يخرجُ منهُ النسخُ بفعلِ الرسولِ، مع أنهُ ليس بخطابٍ، ويخرجُ منهُ نسخُ ما ثبتَ بفعلِ الرسولِ وليس فيهِ ارتفاعُ حكمٍ ثبت بالخطابِ. وأمّا أنّهُ ليس بمانعٍ، فلأنهُ لو اختلفتِ الأمةُ في الواقعةِ على قولين، وأجمعوا بخطابهم على تسويغِ الأخذِ بكلِّ واحدٍ من القولين للمقلّد، ثمَّ أجمعوا بأقوالهم على أخذِ القولين، فإنَّ حكمَ خطابِ الإجماعِ الثاني دلَّ على ارتفاعِ حكم خطابِ الإجماعِ الأوّل، وليس بنسخٍ إذِ الإجماعُ لا يُنسخُ بهِ.

الثالث: هو أنَّ تحديدَ النسخِ بارتفاعِ الحكمِ الثاني تحديدٌ لهُ، بما ليسَ بمتصوّرٍ، لوجوهٍ يأتي ذكرُها في مسألة إثباتِ النسخِ.

الرابع: أنَّ فيهِ زيادةً لا حاجة إليها، وهي قولهُ (متراخٍ عنهُ) وقولهُ: (على وجهٍ لولاهُ لكان مُستمرًّا ثابتاً) فإنَّ ذكر التراخي إنّما وقعَ احترازاً عن الخطابِ المتّصل، كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية؛ وفي الحدّ ما يدرأ النقضُ بذلك، وهو ارتفاعُ الحكم، والخطابُ المتّصل بالخطاب الأوّل في هذهِ الصُوَر، ليسَ رافعاً لحكمِ الخطابِ المتقدّم في الذكرِ، بل هو مُبيِّنٌ أنَّ الخطابَ المتقدّمَ لم يُرد الحكمَ فيما استثنى، وفيما خرجَ عن الشرطِ والغايةِ، و بالتقييد بالرفع يدرأ النقضُ بالخطابِ الواردِ بما يُخالفُ حكمَ

الخطابِ المتقدّم إذا كان حكمُهُ موقتاً، من حيث إنّ الخطاب الثاني لا يدلّ على ارتفاع حكمِ الخطابِ الأوّل لانتهائهِ بانتهاء وقتهِ.

والجوابُ عن الإشكالِ الأوّل: لا نُسلّمُ أنّ النسخ هو ارتفاعُ الحكمِ، بل النسخُ نفسُ الرفعِ المستلزمِ للارتفاعِ، والرفعُ هو الخطابُ الدالّ على الارتفاعِ، وذلك لأنّ النسخَ يستدعِي ناسخاً ومنسوخاً، والناسخُ هو الرافعُ أي الفاعلُ، والمنسوخُ هو المرفوعُ أي المفعولُ؛ والرافعُ والمرفوعُ، أي الفاعلُ والمفعولُ، يستدعي رفعاً وارتفاعاً، أي فعلاً وانفعالاً، والرافعُ هو الله تعالى على الحقيقةِ. وإن سُمّي الخطابُ ناسخاً، فإنّما هو بطريقِ التجوُّز، كما يأتي تحقيقهُ، والمرفوعُ هو الحكمُ، والرفعُ الذي هو الفعلُ صفةُ الرافعِ، وذلك هو الخطابُ؛ والارتفاعُ الذي هو نفسُ الانفعالِ صفةُ المرفوعِ المفعولِ. وذلك على نحو فسخِ العقد، فإنّ الفاسخ هو العاقد، والمفسوخُ هو العقدُ، والفسخُ صفةُ العاقدِ، وهو قولهُ: «فسختُ» والانفساخُ صفةُ العقدِ، وهو انحلالهُ بعدَ انبرامهِ.

وأمّا النسخُ بفعلِ الرسولِ، فلا نُسلّمُ أنّ فعلَ الرسولِ ناسخٌ حقيقةً، إذْ ليس للرسولِ ولايةُ إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ، ورفعها من تلقاء نفسهِ، وإنّما هو رسولٌ ومُبلّغٌ عن الله تعالى ما يشرعُهُ من الأحكامِ، و يرفعُهُ؛ ففعلهُ، إنْ كانَ ولا بُدّ، فإنّما هو دليلٌ على الخطابِ الدالّ على ارتفاعِ الحكمِ، لا أنّ نفسَ الفعلِ هو الدالُّ على الارتفاع.

وأمّا الإشكالُ بالإجماعِ ففيهِ جوابانِ:

الأوّلُ: أنّهُ مهما اجتمعتِ الأمّةُ على تسويغِ الخلافِ في حكمِ مسألةٍ مُعيّنةٍ، وكان إجماعُهم قاطعاً، فلا نُسلّمُ تصوُّرَ إجماعِهم على مناقضةِ ما أجمعوا عليهِ أولاً ليصحّ ما قيل.

الثاني: أنّهُ، وإن صحّ ذلك، فلا نُسلّمُ أنّ الحكمَ نفياً وإثباتاً مستندٌ إلى قول أهل الإجماعِ، وإنما هو مستندٌ إلى الدليلِ السمعيّ الموجبِ لإجماعِهم على ذلك الحكمِ. وعلى هذا، فيكونُ إجماعهم دليلاً على وجودِ الخطابِ الذي هو النسخُ، لا أنّ خطابَهم نسخٌ.

وما وعدوا بهِ في الوجهِ الثالث فسيأتي الجوابُ عنهُ أيضاً.

وأمّا ما ذكروهُ من الزياداتِ، فهي غيرُ مُخلّةٍ بصحّةِ الحدّ، وفائدتُها الميزُ بين النسخِ والصوّرة المذكورةِ، مبالغةً في تحصيلِ الفائدةِ.

ومع ذلك، فالمختار في تحديده أن يقال: النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق. ولا يخفى ما فيه من الاحتراز من غير حاجة إلى التقييد بالتراخي، ولا بقولنا: (لولاه لكان مستمرًا ثابتاً) لما سبق تقريره.

وأما الناسخ، فإنه قد يطلق على الله تعالى، فيقال: نسخ فهو ناسخ؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فينسخ الله ما يلقي الشيطان﴾[2] وقد يطلق على الآية أنها ناسخة، فيقال: آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة. وكذلك على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله وتقريره وإجماع الأمة. وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء، فهو ناسخ؛ وعلى المعتقد لنسخ الحكم، فيقال: فلان ينسخ القرآن بالسنة، أي يعتقد ذلك، فهو ناسخ. غير أن الإجماع منعقد على أن إطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجاز؛ وإنما الخلاف بيننا وبين المعتزلي في أنه حقيقة في الله تعالى أو في الطريق المعرف لارتفاع الحكم، فعندهم الناسخ في الحقيقة هو الطريق، حتى قالوا في حده: إن الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله، يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وأما نحن فمعتقدنا أن الناسخ في الحقيقة إنما هو الله تعالى، وأن خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ، وإن سمي ناسخاً، فمجاز. وحاصل النزاع في ذلك آيل الى اللفظ.

وأما المنسوخ فهو الحكم المرتفع كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم، وحكم الوصية للوالدين والأقربين، وحكم التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها إلى غير ذلك.

---

(١) البقرة، ١٠٦.

(٢) الحج، ٥٢.

الفصْلُ الثاني

في الفرق بين النسخ والبَدآء

واعلم أنَّ البدآء عبارة عن الظهورِ بعد الخفاء، ومنهُ يُقال: بدا لنا سورُ المدينة بعد خفائهِ، وبدا لنا الأمرُ الفلانيّ، أي ظهر بعد خفائه؛ وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ وبدا لَهم مِنَ اللهِ ما لم يكونوا يحتسبون ﴾[1] ﴿ بل بدا لهم ما كانُوا يُخفُون مِنْ قبلُ ﴾[2] ﴿ وبدا لهم سيئاتُ ما عملوا ﴾[3] وحيث كان فإنَّ النسخ يتضمّنُ الأمر بما نُهي عنهُ، والنهيَ عمّا أمر بِهِ على حدِّهِ وظنّ أنَّ الفعلَ لا يخرجُ عن كونه مستلزماً لمصلحةٍ أو مفسدة، فإنْ كان مستلزماً لمصلحةٍ، فالأمرُ بِهِ بعدَ النهي عنهُ على الحد الذي نُهي عنهُ، إنّما يكونُ لظهورِ ما كانَ قد خَفِيَ من المصلحةِ. وإنْ كان مستلزماً لمفسدة، فالنهيُ عنهُ بعدَ الأمرِ بهِ على الحدِّ الذي أمر بهِ، إنّما يكونُ لظهورِ ما كان قد خفي من المفسدة، وذلك عينُ البَدآء. ولمّا خَفِيَ الفرقُ بين البَدآء والنسخ على اليهود والرافضة، منعت اليهودُ من النسخِ في حقِ الله تعالى وجوّزت الروافضُ البدآء عليه لاعتقادِهم جوازَ النسخ على اللهِ تعالى مع تعذُّرِ الفرقِ عليهم بين النسخِ والبدآء؛ واعتضدوا في ذلك بما نقلوهُ عن عليّ، رضي اللهُ عنهُ، أنَّهُ قال: لولا البَدا لحدّثتكم بما هو كائنٌ إلى يومِ القيامة. ونقلوا عن جعفر الصادق، رضِيَ اللهُ عنهُ، أنَّهُ قال: ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا لهُ في اسماعيل، أي في أمرِهِ بذبحِهِ. ونقلوا عن موسى بنِ جعفر أنَّهُ قال: البدآء دينُنا ودينُ آبائِنا في الجاهليّةِ. وتمسّكوا أيضاً بقولِهِ تعالى: ﴿ يمحو اللهُ ما يشاء، ويُثْبِتُ ﴾[4] وفي ذلك قال شاعرهم:

ولولا البدا سمّيتهُ غيرَ هائبٍ ... وذكرُ البدا نعتٌ لمن يتقلّبُ
ولولا البدا ما كان فيهِ تصرُّفٌ ... وكان كنارٍ دهرَهُ يتلهّبُ
وكان كضوءٍ مشرقٍ بطبيعةٍ ... وباللهِ عن ذكرِ الطبائعِ يرغبُ

فلزم اليهود على ذلك إنكار تبدُّلِ الشرائعِ، ولزم الروافض على ذلك وصف الباري

---

(١) الزمر، ٤٧.
(٢) الأنعام، ٢٨.
(٣) الجاثية، ٣٣.
(٤) الرعد، ٣٩.

تعالى بالجهلِ مع النصوصِ القطعيّةِ والأدلّةِ العقليّةِ الدالّة على استحالةِ ذلك في حقّهِ، وانّهُ لا يخفى عليهِ شيء في الأرضِ ولا في السماء.

أمّا النصوصُ الكتابية، فكقولهِ تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليمٌ﴾[1] وقولهِ تعالى: ﴿عالمُ الغيبِ والشهادة﴾[2] وقولهِ: ﴿وما تسقُطُ من ورقةٍ إلاّ يعلمها﴾﴿ولا حبّةٍ في ظُلُماتِ الأرضِ، ولا رطْبٍ ولا يابِسٍ إلاّ في كتاب مبين﴾[3] وقولهِ: ﴿ما أصابَ من مصيبةٍ في الأرضِ، ولا في أنْفُسكم إلاّ في كِتابٍ مِنْ قَبلِ أنْ نَبْرأها﴾[4] الى غير ذلك من الآيات.

وأمّا الأدلّةُ العقليّةُ، فما استقصيناهُ في كتبنا الكلاميّة.

وما نقلوهُ عن علي وعن أهل بيتهِ، فمن الأحاديثِ التي انتحلها الكذابُ الثقفي على أهل البيتِ، فإنّهُ كان يدّعي العصمةَ لنفسهِ، و يُخبر باشياء، فإذا ظهَرَ كذبهُ فيها، قال إنَّ الله وعدني بذلك، غير أنّهُ بدا لهُ منهُ؛ وأسند ذلك الى أهلِ البيتِ مُبالغةً في ترويجِ أكاذيبهِ.

وأمّا الآيةُ فالمرادُ بها إنّما هو محوُ المنسوخِ وإثباتُ الناسخِ ومحوُ السيئاتِ با لحسنات، كما قال تعالى: ﴿إنَّ الحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَيئاتِ﴾[5] ومحوُ الحسناتِ بالردّةِ على ما قالَ تعالى: ﴿ومن يَرْتَدِدْ منكم عن دينهِ فيمُتْ وهو كافرٌ، فأولئك حَبِطَتْ أعْمَالهم﴾[6] أو محو المباحاتِ وإثباتِ الطاعات، على ما قالهُ أهلُ التفسيرِ، أو محو ما يشاء من الآجالِ أو الأرزاقِ، وإثبات غيرها. ويجبُ الحملُ على ذلك جمعاً بينهُ وبينَ الأدلّةِ القاطعةِ الدالّةِ على امتناعِ الجهلِ في حقّ اللهِ تعالى.

وكشفُ الغطاء عن ذلك يتحقّقُ بالفرقِ بين النسخِ والبَداء فنقول: إذا عُرِفَ معنى البَداء، وأنّهُ مُستلزِمٌ للعلمِ بعدَ الجهلِ والظهورِ بعد الخفاء، وأنَّ ذلكَ مستحيلٌ في حقِّ اللهِ تعالى على ما بيّناهُ، في كتبنا الكلاميّةِ، فالنسخُ ليسَ كذلك، فإنَّهُ لا يبعدُ أن يَعلَم اللهُ تعالى في الأزلِ استلزامَ الأمرِ بفعلٍ من الأفعالِ للمصلحةِ في وقتٍ مُعيَّن، واستلزام نسخهِ

---

(١) البقرة، ٢٩.
(٢) المؤمنون، ٩٢.
(٣) الأنعام، ٥٩.
(٤) الحديد، ٢٢.
(٥) هود، ١١٤.
(٦) البقرة، ٢١٧.

للمصلحةِ في وقتٍ آخر؛ فإذا نَسخهُ في الوقت الذي علم نسخهُ فيه فلا يلزمْ من ذلك أن يكونَ قد ظهرَ لهُ ما كان خفياً عنهُ، ولا أن يكونَ قد أمرَ بما فيه مفسدةٌ، ولا نهي عمّا فيه مصلحةٌ، وذلك كإباحتِهِ الأكلَ في الليلِ من رمضان، وتحريمِهِ في نهارِه.

فإنْ قيلَ: لا يخلو إمّا أنْ يكونَ الباري تعالى قد عَلِمَ استمرار أمرِهِ بالفعلِ المعيَّن أبداً، أو الى وقتٍ معيَّن، وعلم أنّهُ لا يكونُ مأموراً بعدَ ذلك الوقت: فإنْ كان الأوّل، استحالَ نسخهُ لما فيهِ من انقلابِ علمهِ جهلاً؛ وإن كان الثاني، فالحكمُ يكونُ منتهياً بنفسهِ في ذلك الوقت، فلا يُتصوّرُ بقاؤهُ بعدَهُ، وإلاّ لانقلبَ علم الباري جهلاً؛ وإذا كان منتهياً بنفسهِ فالنسخُ لا يكونُ مؤثّراً فيهِ لا في حالةِ علمِ اللهِ تعالى أنّهُ يكونُ الفعلُ مأموراً فيها، ولا في حالةِ علمِ اللهِ أنّهُ لا يكونُ مأموراً فيها، لما فيهِ من انقلابِ علمهِ إلى الجهلِ. وإذا لم يكنِ الناسخُ مؤثّراً فيهِ، فلا يُتصوّرُ نسخهُ.

قلنا: الأمرُ مُطلقٌ، والباري علمَ أنَّ الأمرَ بالفعلِ ينتهي بالناسخِ في الوقتِ الذي عَلِم أنَّ النسخ يقعُ فيهِ، لا أنّهُ علم انتهاءهُ إلى ذلك الوقتِ مُطلقاً، بل علم انتهاءهُ بالنسخِ، فلو لم يكنْ منتهياً بالنسخِ لانقلب علمهُ جهلاً. وعلى هذا، فلا يلزمُ من انتهاء الأمرِ في ذلك الوقتِ بالنسخِ، أنْ لا يكونَ الأمرُ منسوخاً.

الفصْلُ الثالث

في الفرق بين التخصيصِ والنسخ

نقول إنَّ التخصيصَ والنسخ وإن اشتركا من جهةٍ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما قد يُوجِبُ تخصيصَ الحكمِ ببعضِ ما تناولهُ اللفظ لغةً، غير أنّهما يفترقانِ من عشرةِ أوجهٍ.

الأوّل: أنَّ التخصيصَ يُبيِّنُ أنَّ ما خرجَ عن العمومِ لم يكن المتكلمُ قد أرادَ بلفظهِ الدلالةَ عليهِ؛ والنسخُ يُبيّن أنَّ ما خرجَ لم يُرَدِ التكليفُ بهِ، وإن كان قد أراد بلفظِهِ الدلالةَ عليهِ.

الثاني: أنَّ التخصيصَ لا يردُ على الأمر بمأمورٍ واحدٍ، والنسخ قد يَردُ على الأمرِ بمأمورٍ واحد.

الثالث: أنَّ النسخَ لا يكونُ في نفسِ الأمر إلاَّ بخطاب من الشارعِ، بخلاف التخصيصِ، فإنَّهُ يجوزُ بالقياسِ وبغيرِهِ من الأدلَّةِ العقلية والسمعيَّة.

الرابع: أنَّ الناسخَ لا بُدَّ وانْ يكونَ متراخياً عن المنسوخِ، بخلافِ المخصصِ، فإنَّهُ يجوزُ أن يكونَ متقدّماً على المخصص ومُتأخّراً عنهُ، كما سبق تحقيقُهُ.

الخامس: أنَّ التخصيصَ لا يُخرجُ العامَّ عن الاحتجاجِ بِهِ مُطلقاً في مستقبلِ الزمانِ فإنَّهُ يبقى معمولاً بِهِ فيما عدا صورة التخصيصِ، بخلافِ النسخِ، فإنَّهُ قد يُخرجُ الدليلَ المنسوخَ حكمه عن العملِ بِهِ في مستقبلِ الزمانِ بالكليَّةِ؛ وذلك عندما إذا وردَ النسخُ على الأمرِ بمأمورٍ واحدٍ.

السادس: أنَّهُ يجوزُ التخصيصُ بالقياسِ، ولا يجوزُ بِهِ النسخُ.

السابع: انَّ النسخَ رفعُ الحكمِ بعدَ أن ثبتَ، بخلافِ التخصيصِ.

الثامن: أنَّهُ يجوزُ نسخُ شريعةٍ بشريعةٍ، ولا يجوزُ تخصيصُ شريعةٍ بأخرى.

التاسع: أنَّ العامَّ يجوزُ نسخُ حكمِهِ حتى لا يبقى منهُ شيء، بخلاف التخصيص.

العاشر: وهو ما ذكرهُ بعضُ المعتزلةِ، أنَّ التخصيص أعمُّ من النسخِ، وانَّ كلَّ نسخٍ تخصيصٌ، وليس كلُّ تخصيصٍ نسخاً، إذ النسخُ لا يكونُ إلاَّ بتخصيصِ الحكمِ ببعضِ الأزمانِ، والتخصيص يعمُّ تخصيصَ الحكمِ ببعضِ الأشخاصِ وبعضِ الأحوالِ وبعض الأزمان، وفيهِ نظرٌ، وذلك أنَّهُ إنْ ثبتَ أنَّ ما ذُكِرَ من صفاتِ التخصيصِ الفارقةِ بينَهُ وبين النسخِ داخلةٌ في مفهومِ التخصيصِ، أو ملازمةٌ خارجةٌ، فلا وجودَ لها في النسخِ؛ فلا يكونُ التخصيصُ أعمَّ من النسخِ، لأنَّ الأعمَّ لا بُدَّ وأن يصدقَ الحكمَ بِهِ مع جميعِ صفاتِهِ اللازمةِ لذاتِهِ، على الأخصِّ؛ وذلك ممَّا لا يصدقُ على النسخِ، فلا يكونُ النسخُ تخصيصاً. وإلاَّ فلقائلٍ أن يقولَ: ما ذُكِرَ من الصفاتِ الفارقةِ بين التخصيصِ والنسخِ إنَّما هي فروقٌ بين أنواعِ التخصيصِ، وليستْ من لوازمِ مفهومِ التخصيص، بل التخصيص أعمَّ من النسخِ، ومن جميعِ الصوَرِ المذكورةِ، وهو قادحٌ لا غبارَ عليهِ، اللّهمَ إلاَّ أن يرجعَ إلى الاصطلاح، واطلاق اسمِ التخصيصِ على بعضِ هذهِ الأنواعِ، والنسخ على البعضِ الآخر، فحاصلُ النزاع يرجعُ إلى الإطلاقِ اللفظي، ولا مُنازعةَ فيهِ بعد فهمِ عوزِ المعني.

الفصْلُ الرّابعُ

في شروط النسخ الشرعي

وهي منقسمةٌ إلى مُتّفَق عليهِ ومُختلف فيه.

أمّا المتّفقُ عليه، فأنْ يكون الحكمُ المنسوخُ شرعياً، وأنْ يكون الدليلُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكمِ شرعياً متراخياً عن الخطاب المنسوخِ حكمُهُ، وأنْ لا يكون الخطابُ المرفوعُ حكمُهُ مقيّداً بوقتٍ مُعيّن.

وأمّا الشروطُ المختلَفُ فيها، فأنْ يكون قد ورد الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ الحكم بعد دخولِ وقتِ التمكُّنِ من الامتثالِ، وأنْ يكون الخطابُ المنسوخُ حكمُهُ مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص، وأنْ يكون نسخُ القرآنِ بالقرآنِ، والسُنّة بالسُنّة، وأنْ يكون الناسخُ والمنسوخُ نصين قاطعين، وأن يكون الناسخُ مُقابلاً للمنسوخِ مُقابلة الأمر بالنهي، والمضيق بالموسع، وأنْ يكونَ النسخُ ببدلٍ. فإنّ ذلك كلّهُ مُختلفٌ فيه؛ والحقُّ أن هذه الأمورَ غيرُ معتبرةٍ كما يأتي.

وإذْ أتينا على ما أردناهُ من المقدمة، فلا بُدّ من العود الى المسائل المتشعّبة من النسخِ، وهي عشرونَ مسألة.

المسألة الأولى

في إثباتِ النسخِ على منكريهِ

وقد اتّفقَ أهلُ الشرائعِ على جواز النسخِ عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً؛ ولم يُخالفْ في ذلك من المسلمينَ سوى أبي مسلم الأصفهاني، فإنّهُ منعَ من ذلك شرعاً، وجوّزهُ عقلاً؛ ومن أربابِ الشرائعِ سوى اليهودِ، فإنّهم انقسموا ثلاثَ فرقٍ: فذهبت الشمعنيةُ الى امتناعهِ عقلاً؛ وذهبتِ العنانيةُ منهم إلى امتناعهِ سمعاً لا عقلاً؛ وذهبت العيسويةُ الى جوازهِ عقلاً، ووقوعهِ سمعاً، واعترفوا بنبوةِ محمّد، صلى اللهُ عليهِ و سلّم، لكن إلى العربِ خاصّةً لا إلى الأممِ كافةً.

والدليلُ على الجوازِ العقلي العقلُ والسمعُ.

أمّا العقلُ فهو أنّ المخالِفَ لا يخلو إمّا أن يكونَ ممّن يُوافِقُ على أنَّ الله تعالى لهُ أن يفعلَ ما يشاء كما يشاء من غيرِ نظرٍ الى حكمةٍ وغرضٍ؛ وإمّا أن يكونَ ممّن يعتبرُ الحكمةَ والغرضَ في أفعاله تعالى: فإنْ كانَ الأوّل، فلا يمتنعُ عليهِ تعالى أن يأمرَ بالفعلِ في وقتٍ، و ينهي عنهُ في وقتٍ، كما أمر بالصيامِ في نهارِ رمضان، ونهي عنهُ في يومِ العيدِ؛ وإن كان الثاني، فمع بطلانه على ما عرفناهُ في كُتُبِ الكلامِ، فلا يمتنع أنْ يعلمَ اللهُ استلزام الأمرِ بالفعل في وقتٍ مُعيّن للمصلحةِ، واستلزام النهي عنهُ للمصلحةِ في وقت آخر؛ فإن المصالح مما يختلفُ باختلافِ الأشخاصِ والأحوالِ حتى إنَّ مصلحةَ بعض الأشخاصِ في الغنى أو الصحةِ أو التكليف، ومصلحةَ الآخرِ في نقيضهِ، فكذلك جازَ أن تختلف المصلحة باختلافِ الأزمانِ، حتى إنَّ مصلحةَ بعضِ أهل الأزمانِ في المداراةِ والمساهلةِ، ومصلحةَ أهلِ زمانٍ آخر في الشدّةِ والغلظةِ عليهم، إلى غيرِ ذلك من الأحوال.

وإذا عُرِفَ جوازُ اختلافِ المصلحةِ باختلافِ الأزمانِ، فلا يمتنعُ أن يأمرَ اللهُ تعالى المكلّف بالفعلِ في زمانٍ لعلمهِ بمصلحتهِ فيهِ، و ينهاهُ عنهُ في زمنٍ آخرَ لعلمهِ بمصلحتهِ فيهِ، كما يفعلُ الطبيبُ بالمريضِ، حيث يأمرهُ باستعمالِ دواء خاصٍّ في بعضِ الأزمنةِ و ينهاهُ عنهُ في زمنٍ آخر بسبب اختلافِ مصلحتهِ عندَ اختلافِ مزاجهِ، وكما يفعلُ الوالدُ بولدهِ من التأديب لهُ وضربه في زمانٍ، واللين لهُ والرفقِ بهِ في زمانٍ آخر على حسب ما يتراءى لهُ من المصلحةِ. ولهذا خصّ الشارعُ كلَّ زمانٍ بعبادةٍ غير عبادةِ الزمنِ الآخر، كأوقاتِ الصلواتِ والحجّ والصيامِ، ولولا اختلافُ المصالحِ باختلافِ الأزمنةِ لما كان كذلك. ومع جوازِ اختلافِ المصالحِ باختلافِ الأزمنةِ لا يكونُ النسخُ ممتنعاً.

هذا ما يدلُّ على الجوازِ العقليّ من جهةِ العقل. وأمّا من جهةِ السمع فقولهُ تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخيرٍ مِنْها أوْ مِثْلِها، ألَمْ تَعْلم أنَّ اللهَ على كلِّ شَيْء قدير﴾[1] فهذه الآيةُ تدلُّ على جوازِ النسخِ على اللهِ تعالى شرعاً.

أمّا بالنسبةِ إلى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهرٌ لموافقتهِ على أنَّ الآيةَ من كلام الله تعالى، وأنَّ كلامَهُ صدقٌ. وأمّا بالنسبةِ إلى اليهود، فلأنَّهُ إذا ثبت أنَّ محمداً رسولُ اللهِ بما أثبتناهُ من الأدلّةِ القاطعةِ في علمِ الكلامِ، وانَّهُ صادقٌ فيما يدّعيهِ من الوحي

(١) البقرة، ١٠٦.

اليهِ من اللهِ تعالى، فقد ادَّعى كونَ هذهِ الآيةِ من كلامِ اللهِ، فكان صادقاً في ذلك، وكانت الآيةُ حجّةً على جوازِ النسخِ.

وأمّا ما يدلُّ على وقوعِ النسخِ في الشرع، إمّا بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو أنَّ الصحابةَ والسلفَ أجمعوا على أنَّ شريعةَ مُحمّدٍ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، ناسخةٌ لجميعِ الشرائعِ السالفةِ، وأجمعوا على نسخِ وجوبِ التوجّهِ الى بيت المقدسِ باستقبالِ الكعبة، وعلى نسخِ الوصيّةِ للوالدين والأقربين بآية المواريث، ونسخِ صومِ عاشوراء بصومِ رمضان، ونسخِ وجوبِ تقديمِ الصدقةِ بين يدي مناجاةِ النبيِّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، ووجوب التربُّص حولاً كاملاً عن المتوفّي عنها زوجُها، ووجوب ثباتِ الواحد للعشرة؛ المستفاد من قولِهِ تعالى: ﴿ إنْ يكنْ منكم عِشْرُونَ صابرون ﴾[1] الآية، بقولِهِ: ﴿ الآنَ خفَّفَ اللهُ عنكم ﴾[2] الآية، إلى غير ذلك من الأحكامِ المتعددةِ.

وأمّا بالنسبةِ إلى منكرِ ذلك من اليهودِ فيدلُّ عليه أنّهُ ورد في التوريةِ أنّ اللهَ تعالى أمر آدمَ أن يزوّجَ بناتِهِ من بنيهِ، وقد حُرّمَ ذلك في شريعة من بعدَهُ؛ وأيضاً فإنّ اللهَ تعالى قال لنوحٍ عند خروجِهِ من الفلكِ «إني جعلتُ لك كلَّ دابّةٍ مأكلاً لك ولذرّيتك، وأطلقتُ ذلك لكم كنباتِ العشبِ، ما خلا الدم فلا تأكلوهُ» وقد حرّم كثيراً من الدوابِّ على مَنْ بعدَهُ من أربابِ الشرائعِ، وهو عينُ النسخِ.

فإن قيل: يحتملُ أنَّ أمرَ آدمَ والإباحةَ لنوحٍ وذريتِهِ كان مقيّداً بظهورِ شريعة من بعدَهُ، فتحريمُ ذلك على من بعدَهُ لا يكونُ نسخاً لانتهاء مدّةِ الحكمِ الأوّل لكونِهِ كان مقيّداً بظهورِ شريعةِ من بعدَهُ.

قلنا: الأمرُ لآدمَ والإباحةُ لنوحٍ كان مطلقاً. والأصلُ عدمُ التقييدِ.

وإن قيل إنّهُ كان ذلك مقيّداً في علمِ اللهِ تعالى بظهورِ شريعةٍ أخرى.

قلنا: فهذا هو عينُ النسخِ، فإنَّ اللهَ تعالى إذا أمرَ بالفعلِ مُطلقاً، فهو عالمٌ بأنّهُ سينسخهُ، ويعلمُ وقتَ نسخهِ، فتقييدُهُ في علمِهِ لا يُخرجُهُ عن حقيقةِ النسخِ.

---

(١) الانفال، ٦٥.

(٢) الانفال، ٦٦.

وقد احتجّ عليهم بإلزامات أخَر، منها أنَّ العملَ كان مُباحاً في يوم السبتِ، ثمّ حُرِّم على موسى وقومِهِ. ومنها أنَّ الختانَ كان في شرع إبراهيم جائزاً بعدَ الكبرِ، وقد أوجبَهُ موسى يومَ ولادةِ الطفلِ؛ ومنها أنَّ الجمعَ بين الأختينِ كان مُباحاً في شريعةِ يعقوب، وقد حُرِّمَ ذلك في شريعةِ من بعدَهُ.

ولقائلٍ أن يقولَ: العملُ في يوم السبتِ، وكذلك الختانُ في حالةِ الكبَرِ، وكذلك الجمع بين الأختين كان مُباحاً بحكم الأصلِ، ورفعُ ما كان ثابتاً بحكم الأصلِ العقلي لا يكونُ نسخاً كما عُلِمَ فيما تقدّم.

فإن قيلَ: لو كانَ النسخُ جائزاً عقلاً، لم يخلُ نسخُ ما أمر بِهِ إمّا أنْ يكونَ لحكمةٍ ظهرت لم تكن ظاهرةَ حالةَ الأمرِ، أو لا يكون كذلك: فإن لم يكن لحكمةٍ ظهرت لهُ، كان عابثاً، والعبثُ على الحكيمِ مُحالٌ؛ وإنْ كان الأوّل، فقد بدا لهُ ما لم يكنْ، والبداء على الله تعالى مُحالٌ. وأيضاً فإنّهُ لو جاز نسخُ الأحكام الشرعيّةِ لكونِ التكليفِ بها مصلحةً في وقتٍ، ومفسدةً في وقتٍ، لجاز نسخُ ما وجبَ من الاعتقاداتِ في التوحيدِ وما يجوزُ على الله تعالى وما لا يجوزُ، وهو مُحالٌ. وأيضاً فإن الخطابَ المنسوخَ حكمُهُ، إمّا أن يكونَ موقتاً بوقتٍ، أو هو دالٌّ على التأبيدِ: فإنْ كان الأوّل، فهو غيرُ قابلٍ للنسخِ لانتهائهِ بانتهاء ذلك الوقت؛ وإن كان الثاني، فهو مُحالٌ من أربعةِ أوجهٍ:

الأول: انّهُ يلزمُ من ذلك اعتقادُ المكلّف دوام الحكم وتأبيدَهُ، وهو جهلٌ قبيحٌ، وما لزم منهُ القبيحُ فهو قبيحٌ.

الثاني: أنّهُ يلزمُ منهُ أن لا يبقى لنا طريقٌ الى معرفةِ التأبيدِ بتقديرِ إرادةِ التأبيدِ، وذلك ممّا يُوجبُ إعجازَ الربّ تعالى عن إعلامنا بالتأبيد، وهو مُحالٌ.

الثالث: أنّهُ لو جازَ النسخُ مع أنَّ اللفظَ للتأبيدِ، لما بقيَ لنا وثوقٌ بوعدِ الله تعالى ووعيدِهِ، ولا بشيءٍ من الظواهرِ اللفظيّةِ؛ ولا يخفى ما في ذلك من اختلالِ الشرائع واتجاهِ قولِ الباطنية.

الرابع: أنّهُ يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم، ولم تقولوا بِهِ وأيضاً فإنّهُ لو جازَ رفعُ الحكمِ بعد وقوعِهِ، فإمّا أن يكونَ رفعُهُ قبلَ وجودِهِ، أو بعدَ عدمِهِ، أو في حالِ

وجودِهِ: الأوّل مُحالٌ، لأنَّ رفعَ ما لم يُوجَدْ غيرُ متصوّر؛ والثاني مُحالٌ، لأنَّ رفعَ المعدومِ ممتنعٌ؛ والثالثُ يلزمُ منهُ أن يكونَ الشيء حالةَ وجودِهِ مرتفعاً، وذلك أيضاً ممتنعٌ.

وأيضاً فإنَّ الفعلَ المأمورَ بِهِ إمّا أنْ يكونَ حسناً أو قبيحاً: فإن كان الأوّل، فقد نهى عن الحسنِ؛ وإن كان الثاني، فقد أمرَ بالقبيحِ.

وأيضاً فإنَّهُ أن يكونَ طاعةً أو معصيةً: فإن كانَ طاعةً، فقد نهى عن الطاعةِ؛ وان كان معصيةً، فقد أمرَ بالمعصيةِ.

وأيضاً فإمّا أن يكونَ مراداً أو مكروهاً: فإن كانَ مُراداً، فقد صار بالنهي مكروهاً؛ وإنْ كان مكروهاً، فقد صار بالأمرِ مُراداً.

وأمّا ما ذكرتموهُ من الدليلِ السمعيّ على الجوازِ العقلي، فلا وَجهَ لهُ.

أمّا قولهُ تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخيرٍ منها﴾[1] فالمرادُ بالنسخِ الإزالةُ، ونسخُ الآيةِ بإزالتها عن اللوحِ المحفوظِ.

وأمّا ما ذكرتموهُ على الوقوعِ الشرعيّ، فلا نُسلّمُ أنَّ شريعةَ مُحمّد ناسخةٌ لشرائعِ من تقدّم على ما يأتي تقريرُهُ.

وأمّا وجوبُ استقبال بيتِ المقدسِ، فإنّهُ لم يَزُلْ بالكليّةِ، لجوازِ التوجُّهِ إليهِ عند الإشكالِ ومع العذرِ، فكان ذلك تخصيصاً لا نسخاً.

وأمّا تقديمُ الصدقةِ بين يدي مناجاةِ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، فإنّها زالتْ لزوالِ سببها، وهو امتيازُ المنافقين من حيث انّهم لا يتصدّقونَ على المؤمنين. ووجوبُ التربُّصِ حولاً كاملاً لم يَزُلْ بالكليّةِ لبقائهِ عندما إذا كانتْ مُدّة حملها سنةً، فكان ذلك أيضاً من بابِ التخصيص، لا من بابِ النسخِ.

سلّمنا الجوازَ العقلي، ولكن لا نُسلّمُ الجوازَ الشرعي، وبيانُهُ من وجهين:

الأوّل: قولهُ تعالى في صفةِ القرآن ﴿لا يأتيهِ الباطلُ مِنْ بينِ يَدَيْهِ ولا مِنْ

---

(١) البقرة، ١٠٦.

خلفِهِ ﴾(١) فلو نسخَ لكان قد أتاهُ الباطلُ؛ وهذهِ حجَّة من منع جوازِ نسخِ القرآن مطلقاً.

الثاني: أنَّ موسى الكليمَ كان نبياً حقاً بالإجماعِ منَّا ومنكم وبالدلائلِ الدالة على صدقهِ في رسالتهِ.؛ وقد نُقِلَ عنهُ نقلاً متواتراً أنَّهُ قال: «هذهِ الشريعةُ مؤبَّدة عليكم ما دامتِ السمواتُ والأرضُ» ورُويَ عنهُ أنَّهُ قال: «الزموا يومَ السبت أبداً» فقد كذبَ بذلك من ادَّعى نسخَ شريعتهِ، فلو قيل بجوازِ نسخِ شريعتهِ لزمَ منهُ أنْ يكونَ كاذباً، وهو مُحالٌ.

والجوابُ عن الإشكال الأوّل أنَّ النسخَ لم يكنْ لحكمةٍ ظهرتْ لهُ بعد أن لم تكنْ ظاهرةً، بل إن قلنا برعاية الحكمة بحكمةٍ، كان عالماً بها على سبق في الفرقِ بين النسخِ والبدآء.

وعن الإشكالِ الثاني أن اعتقادَ التوحيدِ وكلّ ما مستند معرفته دليل العقلِ، لا يخلو إمَّا أن يُقالَ بأنَّ وجوبَهُ ثابتٌ بالعقلِ، كما قالهُ المعتزلة، أو بالشرعِ، كما نقولهُ نحن: فإنْ كان الأوّل، فلا يخفى إحالة نسخِ ما ثبتَ وجوبُهُ عقلاً، لأنَّ الشارعَ لا يأتي بما يُخالِفُ العقلَ. وإنْ كان الثاني، فالعقلُ يجوّزُ أن لا يردَ الشرعُ بوجوبِهِ ابتداء، فضلاً عن نسخهِ بعد وجوبهِ.

وعن الثالث قولهم إنَّ الخطابَ إن كان موقَّتاً، فلا يكون قابلاً للنسخِ، لا نُسلِّمُ ذلك، فإنَّهُ لو قال في رمضان حجُّوا في هذهِ السنةِ، ثمَّ قال قبل يومِ عرفةِ لا تحجُّوا، فإنَّهُ يكونُ جائزاً عندنا، على ما يأتي في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

قولهم: وإنْ كان دالاً على التأبيد فهو مُحالٌ، لا نُسلِّمُ ذلك.

قولهم في الوجهِ الأوّل إنَّهُ يلزمُ منه جهل المكلَّف باعتقادِ التأبيدِ، فقد أجاب عنهُ أبو الحسين البصري بأنَّهُ إنّما يُفضي الى ذلك إن لو لم يكنْ قد اقترنَ الخطابُ المنسوخِ ما يُشعِرُ بنسخهِ، وليس كذلك: وقد بيَّنا إبطالَ ما ذهب اليهِ في تأخيرِ البيانِ الى وقتِ الحاجةِ. والوجهُ في الجوابِ أن نقولَ: دلالةُ الخطابِ على التأبيدِ لا يلزمُها التأبيد مع القولِ بجوازِ

(١) فصلت، ٤٢.

النسخ؛ فإذا اعتقد المكلّف التأبيد، فالجهلُ إنّما جاءهُ من قِبلِ نفسه، لا من قبلِ ما اقتضاهُ الخطابُ، بل الواجبُ أن يعتقدَ التأبيد بشرط عدم الناسخ ثمّ، وان أفضى ذلك الى الجهلِ في حقِّ العبدِ، فالقولُ بقبح ذلك من الله تعالى مبنيٌّ على التحسين والتقبيح العقليّ، وقد أبطلناهُ فيما تقدّم. ثمّ متى يكونُ ذلك قبيحاً إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدةِ جهله، أو إذا لم يكن كذلك؟ الأوّل ممنوعٌ، والثاني مُسلّمٌ. و بيانُ لزوم المصلحة الزائدةِ هنا ما فيهِ من زيادةِ الثوابِ باعتقادهِ دوام ما أمر بهِ والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمِهِ في الأمرِ والنهي؛ كيف وانّ ما ذكروهُ مُنتقضٌ بما يُحدِثُهُ اللهُ تعالى للعبدِ من الغني والصحّةِ، فإنّ ذلك ممّا يُوجبُ اعتقادَ دوامِهِ لهُ مع جوازِ إزالتِهِ بالفقرِ والمرضِ.

قولهم في الوجهِ الثاني أنّهُ يُفضي إلى تعجيز الربّ تعالى عن إعلامنا بالتأبيد، ليس كذلك، لجوازِ أن يخلقَ لنا العلمَ الضروريّ بذلك.

وما ذكروهُ في الوجهِ الثالث فمندفعٌ، فإنّهُ إن كانَ اللفظُ الواردُ في الخطاب ممّا لا يحتملُ التأويلَ، فالوثوقُ بهِ حاصلٌ لا محالةَ؛ وإن كان ممّا يحتملُ التأويل، فيجب أنْ يكونَ الوثوقُ بهِ على حسبِ ما اقتضاهُ الظاهرُ لا قطعاً؛ وذلك غيرُ مستحيلٍ.

وما ذكروهُ في الوجهِ الرابع فغيرُ صحيحٍ، فإنا لا نمنعُ من جوازِ نسخ شرعِنا عقلاً، وإنّما نمنعُ منهُ شرعاً لورودِ خبرِ الصادقِ بذلك عندنا، وهو قولهُ تعالى: ﴿ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾[1] وقولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم: «ألا إنّهُ لا نبيّ بعدي» [2] والخلافُ في خبرِ الصادقِ محالٌ. ومع ذلك فإنّا لا نُحيلُ عقلاً أن يكونَ ذلك الخبرُ مشروطاً بقيدٍ.

قولهم: لو جاز رفعُ الحكمِ إمّا أن يكونَ قبلَ وقوعِهِ، فمندفعٌ. فإنّا وإنْ أطلقنا لفظة الرفع في النسخ إنّما نُريدُ بهِ امتناعَ استمرارِ المنسوخِ، وأنّهُ لولا الخطابُ الدالُّ على الانقطاع لاستمرّ؛ وذلك لا يلزمُ عليه شيء ممّا قيل.

---

(١) الأحزاب، ٤٠.

(٢) إلا أنه لا نبي بعدي. راجع البخاري؛ مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة.

قولهم: الفعلُ المأمورُ بهِ إمّا أنْ يكونَ حسناً، أو قبيحاً، فهو مبنيٌّ على التحسينِ والتقبيحِ العقلي، وقد أبطلناهُ.

قولهم: إمّا أن يكونَ طاعةً أو مَعصيةً، قلنا هو طاعةٌ حالةَ كونِهِ مأموراً، ومعصيةٌ حالةَ كونِهِ منهياً؛ فالطاعةُ والمعصيةُ ليستْ من صفاتِ الأفعالِ، بل تابعةٌ للأمرِ والنهي.

قولهم: إمّا أن يكونَ مُراداً أو مكروهاً، لا نُسلِّمُ الحصرَ لجوازِ أنْ لا يكونَ مُراداً ولا مكروهاً، إذِ الإرادةُ والكراهةُ عندنا غيرُ لازمةٍ للأمرِ والنهي. وبتقديرِ أنْ يكونَ ما أمر بهِ مُراداً، جازَ أن يكونَ مراداً حالةَ الأمرِ دونَ حالةِ النهي.

قولهم: المرادُ من نسخِ الآيةِ إزالتها عن اللوحِ المحفوظِ، ليس كذلك، فإنَّهُ قال تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ من آيةٍ أو نُنسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها﴾[1] والقرآن خيرٌ كلهُ من غيرِ تفاوتٍ فيهِ، فلو كانَ المرادُ من نسخِ الآيةِ إزالتها عن اللوحِ المحفوظ وكتابة أخرى بدلَها، لما تحقَّق هذا الوصفُ، وإنَّما يتحقَّقُ الخيريةُ بالنسبةِ إلينا فيما يرجعُ إلى احكام الآياتِ المرفوعةِ عنا والموضوعةِ علينا، من حيثُ إنَّ البعضَ قد يكونُ أخفَّ من البعضِ فيما يرجعُ إلى تحمُّلِ المشقَّةِ، أو أنَّ ثوابَ البعضِ أجزلُ من ثوابِ البعضِ على اختلافِ المذاهبِ، فوجبَ حملُ النسخِ على نسخِ أحكامِ الآياتِ لا على ما ذكروهُ.

وأمّا منعُ كونِ شريعةِ محمَّد، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، ناسخةً لشرعِ مَنْ تقدَّم فمخالِفٌ لإجماعِ السلَفِ قاطبةً. والكلامُ في هذا المقامِ إنَّما هو مع منكرِ النسخِ من الإسلاميّين، وما يذكرونهُ في تقديرِ ذلك فسيأتي الجوابُ عنهُ أيضاً، وأمّا ما ذكروهُ على باقي النسخِ فهو أيضاً خلافُ إجماعِ السلفِ؛ كيف وإنَّ ما ذكروهُ من التخريجِ لا وجهَ لهُ.

قولهم إنَّ التوجُّهَ الى بيتِ المقدسِ لم يَزُلْ بالكليَّةِ. قلنا: لا خلافَ أنَّهُ كانَ يجبُ التوجُّهُ إليه حالةَ عدمِ الإشكالِ والعذرِ، وقد زالَ ذلك بالكليَّةِ، فكانَ نسخاً.

قولهم إنَّ وجوبَ تقديمِ الصدَقةِ إنَّما زالَ لزوالِ سببِهِ. قلنا: الأصلُ بقاء السببِ، وما

---

(١) البقرة، ١٠٦.

ذكروهُ من السببِ يلزمُ منهُ أنَّ كل مَنْ لم يتصدَّقْ من الصحابةِ أن يكون مُنافقاً، ولم يتصدَّقْ أحدٌ منهم سوى عليٍّ عليهِ السلامُ، على ما نقلهُ الرُّواةُ، وذلك ممتنعٌ.

قولهم إنَّ وجوبَ التربُّصِ لم يَزُلْ بالكليّةِ. قلنا لا خلاف بين أهلِ المِلّةِ في أنّهُ كانَ التربُّصُ حولاً كاملاً واجباً، سواء كانتْ مدّةُ الحملِ سنة، أو لم تكنْ، وذلك ممّا رفع بالكليّةِ. وما ذكروهُ من امتناعِ نسخِ القرآنِ بقولهِ: ﴿لا يأتيهِ الباطلُ﴾[1] الآية، فليس فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ النسخِ، إلاَّ أنْ يكون النسخُ إبطالا لهُ، وليس كذلك. وبيانُهُ أنَّ النسخَ لا معنى لهُ سوى قطعِ الحكمِ الذي دلَّ عليهِ اللفظُ، مع كونِ المخاطبِ مريداً لقطعةِ على ما سبق، وذلك لا يكونُ إبطالاً لهُ بل تحقيقاً لمقصودهِ.

وما ذكروهُ من قولِ موسى، فمختلقٌ لم تثبتْ صحّتُهُ عن موسى، عليهِ السلامُ. وقد قيل إنَّ أوّلَ من وضعَ ذلك لهم ابنُ الراونديّ ليُعارِضَ بهِ دعوى الرسالةِ من محمّد، صلى الله عليهِ وسلّم، لما ظهر من تسمُّحهِ في الدّين. ويدلُّ على ذلك أنَّ أحبارهم ككعب الأحبارِ، وابن سلام، ووهب بن منبه، وغيرِهم كانوا أعرف من غيرِهم بما في التوريةِ، وقد أسلموا ولم يذكروا شيئاً من ذلك: ولو كان ذلك صحيحاً لكان من أقوى ما يتمسّكُ به اليهودُ في زمنِ النبيّ، صلّى الله عليهِ وسلّم، في مُعارضتِهِ؛ ولم يُنقلْ عنهم شيء من ذلك ثم إنّهمُ مختلفونَ في نفسِ متنِ الحديث، فإن منهم من قال الحديث إن أطعتموني لما أمرتكم بهِ، ونهيتكم عنهُ، ثبت ملككم، كما ثبتتِ السمواتُ والأرضُ، وليس في ذلك ما يدلُّ على إحالةِ النسخِ. وإنْ سلّمنا صحّةَ ما نقلوهُ، فيحتملُ أنّهُ أرادَ بالشريعة، التوحيدَ، ويحتملُ أنّهُ أرادَ بقولِهِ: «مؤبّدة» ما لم تُنسخْ بشريعةِ نبيٍّ آخر، ومع احتمالِ هذهِ التأويلاتِ، فلا يُعارَضُ قولهُ ما ظهر على يد النبيّ، صلّى الله عليهِ وسلّم، من المعجزاتِ القاطعةِ الدالّةِ على صدقهِ في دعواهُ الرسالة ونسخ شريعة من تقدّمَ، كيفَ وانَّ لفظَ التأبيد قد وردَ في التوريةِ، ولم يُرَدْ بهِ الدوام، كقولِهِ: «إنَّ العبدَ يُستخدَمُ ستَّ سنين، ثمَّ يعتقُ في السابعةِ، فإنْ أبى العتقَ، فلتثقّبْ أذنُهُ ويستخدم أبداً» وكقولِهِ في البقرةِ التي أمروا بذبحها «هذهِ سُنّةٌ لكم أبداً» وكقولِهِ: «قرّبوا كلَّ يومٍ خروفين قرباناً دائماً».

---

(١) فصلت، ٤٢.

وأمّا العيسويّةُ، فيمتنع عليهم بعدَ التسليمِ بصحّةِ رسالتِهِ وصدقِهِ في دعواهُ بما اقترنَ بها من المعجزةِ القاطعةِ تكذيبهُ فيما وردَ بِهِ التواتُر القاطعُ عنهُ بدعوى البعثةِ إلى الأمم كافةً ونزولِ القرآن بذلك، وهو قولهُ تعالى: ﴿يا أيُّها الناسُ إني رَسُولُ الله إليكُم جميعاً﴾[1] وقولهُ تعالى: ﴿وَمَا أرسلناكَ إلاَّ كَافَّةً للناسِ﴾ وقال في وصفِ ما أنزل عليهِ «هذا هُدىً للناسِ» ومن ذلك قولهُ، صلّى الله عليهِ وسلَّم «بُعِثتُ إلى الأحمرِ والأسودِ»[4] وقولهُ: «بُعِثتُ إلى الناسِ كافّةً»[3] وقولهُ: «لو كان أخي موسى حياً لما وسعهُ إلاَّ اتباعي» و يدلُّ على ذلك ما اشتهرَ عنهُ، وتواترَ من دعائهِ لطوائفِ الجبابرةِ والأكاسرةِ. وتنفيذهِ إلى أقاصي البلادِ، وطلب الدخولِ في ملتهِ والقتالِ لمن جاحدهُ من العربِ وغيرِهم في نبوّتِهِ، والله أعلم.

المسألة الثانية

اتّفق القائلونَ بجوازِ النسخ على جوازِ نسخ حكم الفعلِ بعدَ خروجِ وقتهِ

واختلفوا في جواز ذلك قبلَ دخول الوقتِ؛ وذلكَ كما لو قال الشارعُ في رمضان حجُّوا في هذهِ السنةِ، ثمّ قالَ قبلَ يوم عرفة لا تحجُّوا.

فذهبتِ الأشاعرةُ وأكثرُ أصحابِ الشافعي، وأكثرُ الفقهاء إلى جوازهِ؛ ومنع من ذلك جماهير المعتزلةِ وأبو بكر الصيرفي من أصحابِ الشافعي، وبعضُ أصحابِ الإمام أحمد بن حنبل. والمختارُ جوازُهُ. وقد احتجَّ الأصحابُ بحججٍ ضعيفةٍ.

الحجّةُ الأولى قولهُ تعالى: ﴿يَمحو الله ما يشاء ويُثبتُ﴾[5] دلَّ على أنَّهُ يمحو كلَّ ما يشاء محوَهُ على كلّ وجهٍ، فيدخلُ فيهِ محوُ العبادةِ قبلَ دخولِ وقتِها، ولا دلالةَ فيهِ؛ لأنَّ الآيةَ إنّما تدلُّ على محو كلّ ما يشاء محوهُ، وليس فيها ما يدلُّ على أنَّهُ يشاء محو العبادةِ قبلَ دخولِ وقتِها، ولا دلالةَ فيهِ؛ لأنَّ الآيةَ إنَّما تدلُّ على محو كلّ ما يشاء محوهُ، وليس فيها ما يدلُّ على أنَّهُ يشاء محو العبادةِ قبلَ دخولِ وقتِها، مع كونِ ذلك ممتنعاً عندَ الخصم؛ وإنْ

---

(١) الأعراف، ١٥٨. (٢) سبأ، ٢٨.

(٣) رواه مسلم والدارمي وأحمد في مسنده بلفظ «وبعثت إلى كل أحمر وأسود».

(٤) «بعثت إلى الناس كافة». البخاري والنسائي والدارمي بلفظ: «بعثت إلى الناس عامة».

(٥) الرعد، ٣٩.

بيَّن إمكانَ مشيئةِ ذلك بغيرِ الآيةِ، ففيهِ تركُ الاستدلالِ بالآيةِ، كيف وإنّهُ قد أمكنَ حملُ المحوِ على ما هو حقيقةٌ فيه، وهو محوُ الكتابة ممّا يكتبُهُ الملكانِ من المُباحاتِ، وتبقيه المعاصي والطاعات.

ومنهم من احتجَّ بقصّةِ إبراهيم، عليهِ السلامُ، وأمرِ الله لهُ بذبحِ ولدِه، ونسخه عنهُ بذبحِ الفداء، ودليلُ أمرِهِ بذلك أنّهُ قد رُوِي أنّهُ تعالى قال لإبراهيم: «اذبحْ ولدك»[1] ورُوِيَ «واحدك» والقرآنُ دلَّ عليهِ بقولِهِ: ﴿يا بُنيَّ إني أرى في المنامِ أني أذبحُك، فانظرْ ماذا ترى. قال يا أبتِ افْعَلْ ما تُؤمَر﴾[2] وأنّهُ نسخ بذبحِ الفدا بقولِهِ: ﴿وفديناهُ بذبحٍ عظيم﴾[3] وهذا أيضاً ممّا يضعفُ الاحتجاجَ بهِ جداً؛ غيرَ أنّهُ قد وجّهَ الخصومُ على هذهِ الحجّةِ اعتراضاتٍ واهيةً لا بُدَّ من ذكرِها والإشارةِ إلى الانفصالِ عنها تكثيراً للفائدة؛ ثمّ نذكرُ بعد ذلك وجهَ الضعفِ في الآيةِ المذكورةِ.

أمّا الاسئلة فأوّلها أنّهم قالوا أنَّ ذلك إنّما كانَ مناماً لا أصلَ لهُ، فلا يثبتُ به الأمرُ؛ ولهذا قال: إني أرى في المنامِ. سلّمنا أنَّ منامَهُ أصلٌ يُعتمدُ عليهِ، ولكنْ لا نُسلّمُ أنّهُ كانَ قد أمر. وقولُ ولدِهِ: افعلْ ما تؤمَر، ليسَ فيهِ دلالةٌ على أنّهُ كانَ قد أمر ولهذا علّقهُ على المستقبلِ. ومعناهُ: افعلْ ما يتحقّقُ من الأمرِ في المستقبلِ. سلّمنا أنّهُ كان مأموراً. لكنْ لا نُسلِّمُ أنّهُ كان مأموراً بالذبحِ حقيقةً، بل بالعزم على الذبحِ امتحاناً لهُ بالصبرِ على العزمِ، وذلك بلاء عظيم؛ والفداء إنّما كان عمّا يتوقّعُهُ من الأمرِ بالذبحِ لا عن نفسِ وقوعِ الأمر بالذبحِ أو بمقدمّاتِ الذبحِ من إخراجِهِ إلى الصحراء وأخذِ المديةِ والحبلِ وتلّه للجبين، فاستشعرَ إبراهيمُ أنّهُ مأمورٌ بالذبحِ، ولذلك قال تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾[4] سلّمنا أنّهُ كانَ مأموراً بالذبحِ حقيقةً، الاّ أنهُ قد وجدَ منهُ، فإنّهُ قد رويَ أنّهُ كان كلّما قطعَ جزءاً عادَ ملتحماً إلى آخرِ الذبحِ، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾[5] وإذا كان ما أمِرَ بهِ من الذبحِ قد وقعَ، فالفداء لا يكونُ نسخاً. سلّمنا أنَّ الذبحَ حقيقةً لم يُوجَدْ، لكنْ قد رُويَ أنَّ الله تعالى منعهُ من الذبحِ بأنْ جعلَ على عُنُقِ ولدِهِ صفيحةً من نحاسٍ أو حديدٍ مانعةً من الذبحِ، لا أنَّ ذلك كان بطريقِ النسخِ.

---

(١) ليست بآية.

(٢) الصافات، ١٠٢.

(٣) الصافات، ١٠٧.

(٤) الصافات، ١٠٥.

(٥) الصافات، ١٠٥.

والجوابُ عن الأوّل أنَّ منامَ الأنبياء فيما يتعلّقُ بالأوامر والنواهي، وحيٌ معمولٌ بهِ، وأكثرُ وحي الأنبياء كان بطريقِ المنامِ؛ وقد رُويَ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم أن وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليهِ السلام: «الرؤيا الصالحة جزء من ستةٍ وأربعين جزأً من النبوة»[1] فكانت نسبةُ الستةِ أشهر من ثلاثةٍ وعشرين سنةً من نبوتِهِ، كذلك، ويدلُّ على ذلك قولهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «ما احتلمَ نبيٌّ قط» يعني ما تشكّلَ لهُ الشيطانُ في المنامِ على الوجهِ الذي يتشكّلُ لأهلِ الاحتلامِ، كيف وإنهُ لو كان ذلك خيالاً، لا وحياً، لما جازَ لإبراهيمَ العزمُ على الذبحِ المحرَّمِ بمنامٍ لا أصلَ لهُ، ولما سمّاهُ بلاء مبيناً، ولما احتاجَ الى الفداء.

وعن الثاني أنَّ قولَهُ: «أفعلْ ما تؤمَرُ» وإن لم يكنْ ظاهراً في الماضي، لكنهُ قد يَردُ ويُرادُ بهِ الماضي. ولهذا فإنّهُ لو قال القائلُ: «قد أمرَني السلطانُ بكذا» فإنّهُ يصحُّ أنْ يُقالَ لهُ: «افعلْ ما تؤمَرُ» أي ما أُمِرتَ بهِ، وأنتَ مأمورٌ. ويجبُ الحملُ عليهِ ضرورةَ حملِ الولدِ على إخراجهِ الى الصحراء وأخذ آلاتِ الذبحِ وترويعِ الولدِ، فإنَّ ذلكَ كلَّهُ ممّا يحرم من غيرِ أمرٍ ولا إذنٍ في ذلك.

وعن الثالث أنَّ حملَ الأمرِ على العزمِ أو على مقدّماتِ الذبحِ على خلافِ قولهِ: ﴿إني أرى في المنامِ أني أذبحُكَ﴾[2] ثم لو كان مأموراً بالعزم على الذبح ومقدّمات الذبح لا غير لما سمّاهُ بلاء مبيناً، ولما احتاجَ الى الفداء، لكونِ المأمور بهِ ممّا وقعَ، ولما قال الذبيحُ ﴿ستجدُني إن شاء الله من الصابرين﴾[3] فإنَّ ذلك ممّا لا ضررَ عليهِ فيهِ. وقولهُ: (قد صدّقتَ الرؤيا) معناهُ أنك عملتَ في المقدّماتِ عملَ مصدّقٍ للرؤيا بقلبهِ. لكنْ لقائلٍ أن يقولَ: إذا كان قد أُمِرَ بإخراجِ الولدِ الى الصحراء وأخذِ المديةِ والحبلِ وتلّه للجبين، مع إبهامِ عاقبةِ الأمرِ عليهِ وعلى ولدهِ، فإنّهُ يظهرُ من ذلك لهما أنَّ عاقبةَ الأمرِ إنّما هي الذبحُ، وذلك عينُ البلاء، وبهِ يتحقّقُ قولُ الذبيحِ: ﴿ستجدُني إن شاء اللهُ من الصابرين﴾[4] وأمّا تسميةُ الكبشِ فداء، فإنّما كان عن الأمرِ المتوقّعِ، لا عن الأمر.

---

(1) الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة. البخاري عن أبي سعيد ومسلم عن أبي هريرة وأحمد وابن ماجة عن أبي رزين والطبراني عن ابن مسعود وهو صحيح.

(2) الصافات، ١٠٢.

(3) الصافات، ١٠٢.

(4) الصافات، ١٠٢.

الواقعِ، غير أنَّ هذا ممَّا لا يستقيمُ على أصلِ أبي الحسين البصري، لما فيهِ من توريطِ المكلّف في الجهلِ، حيث أوجبَ عليهِ ما يظهرُ منهُ الأمرُ بالذبحِ، ولا أمرَ.

وعن الرابع أنَّهُ لو كان قد أتي بما أمرَ بهِ من الذبحِ، لما احتاجَ إلى الفداء ولا اشتهر ذلكَ وظهر، لأنَّهُ من أكبرِ الآياتِ الباهراتِ، وحيث لم ينقلهُ سوى بعضِ الخصومِ دلَّ على ضعفهِ.

وعن الخامس أنَّ ذلك من المعتزلةِ لا يصحُّ لأنّهم لا يرونَ التكليفَ بما لا يُطاقُ. وهذا تكليفٌ بما لا يُطاقُ؛ كيف وإنَّهُ لو كان كما ذكروهُ لنُقِلَ أيضاً واشتهر، لكونهِ من المعجزاتِ العظيمةِ. هذا ما في هذه الاسئلة والأجوبةِ.

وأمَّا وجهُ الضعفِ في الاحتجاجِ بقصَّةِ إبراهيم فمن جهةِ أنَّ لقائلٍ أنْ يقولَ: وان سلَّمنا أنهُ نسخ عنهُ الأمرَ بالذبحِ، لكن لا نُسلِّمُ أنهُ نسخ قبلَ التمكُّنِ من الامتثالِ، بل إنَّما كا نَ ذلك بعدَ التمكُّن من الامتثالِ؛ والخلافُ إنَّما هو فيما قبلَ التمكُّن لا بعدهُ. ولا سبيل إلى بيان أنهُ نسخ قبل التمكُّن من الامتثالِ إلاَّ بعد بيانِ مُطلقَ الأمرِ يقتضي الوجوبَ على الفورِ، أو أنَّ وقتَ الأمرِ كان مضيقاً لا يجوزُ التأخيرُ عنهُ للنبيِّ، عليهِ السلامُ، وان النبيَّ، عليهِ السلامُ، لا يجوزُ عليهِ صغائرُ المعاصي، والكلُّ ممنوعٌ على ما عُرِف.

الحجَّةُ الثانية أنَّ اللهَ تعالى نسخَ تقديم الصدقةِ بين يدَي مناجاة النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، قبلَ فعلها؛ وأيضاً فإنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، صالح قُرَيشاً يومَ الحُدَيْبِيَة على ردِّ من هاجر اليهِ، ثمَّ نسخ ذلك قبل الردّ بقوله تعالى: ﴿ فإنْ علمتموهنَّ مؤمنات فلا تَرجعوهنَّ الى الكفَّار ﴾(١) وأيضاً فإنَّ الإجماعَ من الخصوم واقعٌ على أنَّ الله تعالى لو أمرنا بالمواصلةِ في الصومِ سنة، جاز أن ينسخهُ عنَّا بعدَ شهرٍ منها؛ وذلك نسخٌ للصومِ فيما بقيَ من السنةِ قبلَ حضورِ وقتهِ؛ وأيضاً فإنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، قال: «أحِلَّتْ لي مكَّة ساعةً من نهارٍ» (٢) ومع ذلك منع من القتالِ فيها، وهو نسخٌ قبل وقت الفعلِ.

---

(١) المتحنة، ١٠.

(٢) احلت لي مكة ساعة من النهار. رواه الشيخان بلفظ: وإنما أحلت لي ساعة من النهار.

وهذهِ الحججُ أيضاً ضعيفةٌ.

أمّا الأولى، فلأنَّ لقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنَّ نسخَ تقديمِ الصدقةِ كان قبلَ التمكُّنِ من الوقتِ، و يدلُّ عليهِ أمرانِ: الأوّلُ عتابُ اللهِ لهم بقوله: ﴿أأشْفَقْتُم أنْ تُقَدِّموا بينَ يَدَي نجوْيكُمْ صَدَقَاتٍ فإذْ لم تفعلوا وتابَ اللهُ عليكم﴾(١) الآية ولولم يكنْ وقت الفعلِ قد حضرَ لما حَسُنَ ذلك. الثاني أنَّ علياً، رضِيَ اللهُ عنهُ، ناجى بعدَ تقديمِ الصدقةِ، وذلك يدلُّ على حضورِ وقتِ الفعلِ.

وأمّا الثانيةُ فلأنَّهُ لا يمتنعُ أنْ يكون ذلك بعد مضي وقتٍ تُمكنُ المهاجرةُ فيهِ إليهِ مع ردِّهنَّ، ولا دليلَ على وقوعِ نسخِ ذلك قبلَ دخول وقت الفعل، فلا يكون حجَّةً.

وأمّا الثالثةُ، فلأنَّ النسخَ وردَ على بعضِ ما تناولهُ اللفظُ، فكان بياناً أن مرادهُ من اللفظ إنَّما هو بعضُ السنَةِ، و يكونُ النهيُ متناولاً لغير ما تناولهُ الأمرُ، وذلك غيرُ ممتنعٍ؛ وهذا بخلافِ ما إذا نُسخَ قبل دخولِ شيءٍ من الوقتِ، لأنَّ النهيَ يكونُ متناولاً لغيرِ ما تناولهُ الأمرُ، ولا يلزمُ من جوازِ ذلك ثَمَّ جوازُهُ ههنا.

وأمّا الرابعةُ فلأنَّ إباحةَ القتالِ في تلك الساعةِ لا يقتضي وقوعَ القتالِ ولا بُدَّ؛ وعلى هذا، فلا يمتنعُ أن يكونَ النهي عن القتالِ بعدَ مضي تلكَ الساعةِ، ولا دليلَ يدلُّ على وقوعِ النسخِ قبلَ دخولِ الوقتِ؛ كيف وأنَّهُ لا دلالةَ في قولِهِ: «أحلَّت لي مكة ساعةً» (٢) على إباحةِ القتالِ، بل لعلَّهُ أرادَ بذلك إباحةَ قتلِ أناسٍ معيَّنين، كابنِ خَطَل وغيرِهِ؛ فالنهيُ عن القتالِ لا يكونُ نسخاً لإباحةِ القتال.

والأقربُ في ذلك حجتانِ:

الحجَّةُ الأولى التمسّكُ بقصَّةِ الاسراء، وهو ما صحَّ بالروايةِ أنَّ اللهَ تعالى فرض ليلة الاسراء على نبيهِ وعلى أمَّتهِ خمسين صلاةً، فأشار عليهِ موسى بالرجوعِ، وقال لهُ: «أمَّتك ضعفاء لا يُطيقونَ ذلك، فاستنقصِ اللهَ يَنقِصْك» وأنَّهُ قَبِلَ ما أشار عليهِ، و سأل اللهَ في ذلك، فنسخَ الخمسينَ إلى أن بقيَ خمسُ صلواتٍ. وذلك نسخٌ لحكمِ الفعلِ قبلَ دخولِ وقتهِ.

---

(١) المجادلة، ١٣.

(٢) تقدم ص، ١١٨.

الحجّةُ الثانية أنّهُ يجوزُ أن يأمرَ اللهُ تعالى زيداً بفعلٍ في الغدِ، ويمنعهُ منهُ بمانعٍ عائقٍ لهُ عنهُ قبلَ الغدِ، فيكونُ مأموراً بالفعلِ في الغد بشرطِ انتفاء المانعِ. وإذا جازَ الأمرُ بشرطِ انتفاء المانع مع تعقيبهِ بالمنعِ، جازَ الأمرُ بالفعلِ بشرطِ انتفاء الناسخِ مع تعقيبهِ بالنسخِ، إذ الفعلُ لا يفرقُ بين الحالتين، وهو إلزام ملزم.

فإن قيل أمّا قصّةُ الاسراء فهي خبر واحد، فلا يمكنُ إثباتُ مثلِ هذهِ المسألةِ بهِ، وإنْ كان حجّةً، إلاّ أنّهُ يقتضي نسخ حكمِ الفعل قبلَ التمكُّن، وقبل تمكُّنِ المكلّف من العلمِ بهِ لنسخهِ قبلَ الإنزال؛ وذلك ممّا لا يحصلُ معهُ الثوابُ بالعزمِ على الادواء والاعتقاد لوجوبهِ، ولم يقولوا بهِ.

وأمّا الحجّةُ الثانية فلا نُسلّمُ أنّهُ يجوزُ أن يأمرَ زيداً في الغدِ ويمنعهُ منهُ قبلَ الغدِ، لأنّهُ لا يخلو إمّا أن يأمرَهُ مُطلقاً و يُريد منهُ الفعلَ، أو بشرطِ زوالِ المنعِ: فإنْ كان الأوّل، فمنعُهُ منهُ بعد ذلك يكونُ تكليفاً بما لا يُطاقُ، وهو مُحالٌ. وإنْ كان الثاني، فالأمرُ بالشرطِ ممّا لا يجوزُ وقوعُهُ من العالِمِ بعواقبِ الأمورِ، على ماسبقَ تقريرهُ في الأوامرِ؛ وهذا بخلافِ ما إذا أمر جماعة بفعلٍ في الغد، فإنّهُ يجوزُ أن يمنع بعضهم من الفعلِ، لأنّ ذلك يدلُّ على أنّهُ لم يُرِد بخطابهِ من علم منعه؛ وإذا لم يَجُزْ في المنعِ، فكذلك في النسخِ.

ثمّ ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ، و بيانُهُ من وجوهٍ:

الوجه الأول: أنّهُ إذا نهى المكلّف عن الفعلِ الذي أمِرَ بهِ قبلَ دخولِ وقتهِ، فالأمرُ والنهيُ قد تواردا على شيء واحدٍ من جهةٍ واحدة في وقتٍ واحدٍ، وهو مُحالٌ؛ وذلك لأنّ الفعلَ في نفسهِ في ذلك الوقتِ إمّا أن يكونَ حسناً أو قبيحاً. وعند ذلك، فلا يخلو الباري تعالى عند الأمر بالفعلِ إمّا أن يكونَ عالماً بما هو عليهِ الفعلُ من الحسنِ والقبحِ، وكذلك في حالةِ النهي، أو لا يكون عالماً بهِ أصلاً، أو هو عالمٌ به في حالةِ النهي، دونَ حالةِ الأمرِ، أو في حالةِ الأمرِ، دونَ حالةِ النهي: فإن كان الأوّل، فإنْ كان الفعلُ حسناً، فقد نهي عن الحسنِ مع علمهِ بهِ، وإنْ كان قبيحاً، فقد أمرَ بالقبيحِ مع علمهِ بهِ، وهو قبيحٌ؛ وإن كان الثاني، فهو مُحالٌ، لما يلزمهُ من الجهل في حقّ اللهِ تعالى؛ وكذلك إن كان الثالث أو الرابع. كيف وإنّهُ إذا ظهر لهُ في حالةِ النهي ما لم يكنْ قد ظهر لهُ في حالةِ الأمر، فهو عين البدآء، والبدآء على اللهِ مُحال.

الوجهُ الثاني: أنّهُ إذا أمرَ بالفعلِ في وقتٍ مُعيَّن، ثمَّ نهى عنهُ، فقد بان أنّهُ لم يُرد إيقاعَهُ، و يكون قد أمرَ بما لم يُردهُ؛ ولو جاز ذلك، لما بقيَ لنا وثوقٌ بقولٍ من أقوالِ الشارعِ لجواز أن يكونَ المرادُ بذلك القولِ ضدّ ما هو دالٌ على إرادتِه؛ وذلك مُحالٌ.

الوجه الثالث: أنّ ذلك ممّا يُفضي إلى أن يكونَ الفعلُ الواحدُ مأموراً منهياً، والأمرُ والنهي عندكم كلامُ اللهِ، وكلامُهُ صفةٌ واحدةٌ؛ فيكونُ الكلامُ الواحدُ أمراً نهياً بشيءٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وذلك مُحالٌ.

والجواب: قولهم في قصّةِ الاسراء إنّها خبر واحد. قُلنا. والمسألة عندنا من مسائلِ الاجتهادِ؛ ولذلك لا يكفرُ المخالفُ فيها، ولا يُبدعُ.

قولهم إنّهُ نسخ عن المكلفين قبلَ علمهم بهِ. قلنا: فقد نسخ عن النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، بعد علمه؛ وإن سلّمنا أنّهُ نسخ عن المكلفين قبلَ علمهم بهِ، ولكن لِمَ قالوا بامتناعِهِ.

قولهم إنّهُ لا يتعلّقُ بهِ فائدةُ الثواب باعتقادِ الوجوبِ والعزمِ على الفعلِ، فهو مبنيٌّ على رعايةِ الحكمةِ في أفعالِ الله تعالى، وهو ممنوعٌ على ما عُرِف من أصلنا.

قولهم على الحجّة الثانية إنّا لا نُسلّمُ الأمرَ مع المنع. قلنا: قد سبق تقريرُهُ في الأوامرِ.

قولهم: إن أرادَ منهُ الفعلَ، فهو تكليفٌ بما لا يطاقُ. قلنا: وإنْ كان كذلك، فهو جائزٌ عندنا على ما تقرّر قبل.

قولهم: وإن لم يكنْ مُريداً لهُ، فهو أمرٌ بشرطِ عدمِ المنعِ من العالمِ بعواقبِ الأمورِ، وذلك مُحالٌ لما سبق. قلنا: وقد سبقَ أيضاً في الأوامرِ جوازُ ذلك، وإبطالُ كلّ ما تخيّلوهُ مانعاً.

قولهم في المعارضةِ الأولى إنّهُ يلزمُ من ذلك أنْ يكونَ الربُّ تعالى آمراً وناهياً عن فعلٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، وهو مُحالٌ؛ لا نُسلّمُ إحالتَهُ.

قولهم: إمّا أنْ يكونَ حسناً أو قبيحاً، فهو مبنيٌّ على الحسنِ والقبحِ العقليّ، وهو باطلٌ لما سبقَ. فلئن قالوا: وإنْ لم يكن حسناً ولا قبيحاً، فلا يخلو إمّا أن يكونَ مشتملاً

على مصحلةٍ أو مفسدة. فإن كان الأوّل، فقد نهي عمّا فيهِ مصلحةٌ، وإن كان الثاني، فقد أمر بما فيه مفسدةٌ. قلنا: وهذا أيضاً مبنيٌّ على رعايةِ الحكمةِ في أفعالِ الله تعالى، وهو باطلٌ، لما عُرِفَ من أصلنا، بل جاز أن يكونَ الأمرُ والنهيُ، لا لمصلحةٍ ولا لمفسدة. وإنْ سُلِّمَ عدمُ خلوِّهِ عن المصلحةِ والمفسدة، ولكن لا نُسلِّمْ أنَّهُ يلزمُ من ذلك الأمرُ بالمفسدةِ والنهيُ عن المصلحةِ، بل جاز أن يقالَ إنّهُ مشتملٌ على المصلحةِ حالةَ الأمرِ، ومشتملٌ على المفسدةِ حالةَ النهي، ولا مفسدةَ حالةَ الأمرِ، ولا مصلحةَ حالةَ النهي، على ما تقرّر قبل. ولا يلزمُ من ذلك الجهلُ في حقِّ الله تعالى ولا البدآء، لعلمهِ حالةَ الأمرِ بما الفعلُ مشتملٌ عليهِ من المصلحةِ، وانّهُ سينسخهُ في ثاني الحالِ، لما يلازمُهُ من المفسدةِ المقتضيةِ للنسخِ حالةَ النسخ، كما عُلم.

قولهم في المعارضة الثانية: إذا أمرَ بالفعلِ، ثمَّ نهي عنهُ، فتبيَّن أنّهُ أمر بما لم يُرد، مُسلَّمٌ. وعندنا ليسَ من شرطِ الأمرِ إرادةُ المأمورِ بهِ كما سبق تعريفُهُ.

قولهم يلزمُ من ذلك عدمُ الوثوقِ بجميعِ أقوالِ الشارعِ، إن أرادوا بذلك أنّهُ إذا خاطب بما يحتملُ التأويلَ أنّا لا نقطعُ بإرادتهِ لما هو الظاهرُ من كلامهِ، فمُسلّمٌ، ولكنْ لا نُسلّمُ امتناعَ ذلك، وهذا هو أوّلُ المسألةِ؛ وإن أرادوا بهِ أنّهُ لا يمكنُ الاعتمادُ على ظاهرهِ مع احتمالِ إرادةِ غيرهِ من الاحتمالاتِ البعيدةِ، فغيرُ مُسلَّمٍ؛ وإن أرادوا غير ذلك، فلا نُسلِّمُ تصوُّرَهُ.

قولهم في المعارضةِ الثالثةِ إنّهُ يلزمُ منهُ أنْ يكونَ الفعلُ الواحدُ في وقتٍ واحدٍ مأموراً منهياً. قلنا: مأمورٌ منهيٌّ معاً، أو لا معاً؟ الأوّلُ ممنوعٌ، والثاني مسلّمٌ.

قولهم إنَّ كلامَ الله عندكم صفةٌ واحدة ٌلا نُسلِّمْ ذلك، إنْ سلكنا مذهب عبدالله بن سعد من أصحابنا، وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن فلِمَ قالوا بالإحالة.

قولهم يلزمُ منهُ أن تكونَ الصفةُ الواحدةُ أمراً نهياً. قلنا: إنّما تسمّى الصفةُ الواحدة بهذهِ الأسماء بسبب اختلافِ تعلُّقاتها ومتعلقاتِها، فإنْ تعلّقت بالفعلِ سُمّيت أمراً، وإنْ تعلَّقت بالتركِ سُمّيتْ نهياً؛ وذلك إنّما يمتنعُ أن لو اتّحد زمانُ التعلُّقِ بالفعلِ والترك. وأمّا إذا كان زمانُ التعلقِ مختلفاً، فلا. والمأمورُ والمنهيّ، وإن كان زمانهُ متحداً، لكنَّ زمانَ تعلُّقِ الأمرِ بهِ غيرُ زمانِ تعلُّقِ النهي بهِ، ومع التغايرُ فلا امتناع.

المسألة الثالثة

اتّفق الجمهورُ على جوازِ نسخ حكم الخطابِ إذا كان بلفظِ التأبيدِ

كقولِهِ: «صوموا أبداً» خلافاً لشذوذٍ من الأصوليّين. ودليلُ جوازِهِ أنَّ الخطابَ إذا كان بلفظِ التأبيدِ غايتهُ أن يكونَ دالاً على ثبوتِ الحكمِ في جميع الأزمانِ بعمومِهِ، ولا يمتنعُ مع ذلك أن يكونَ المخاطِبُ مريداً لثبوتِ الحكمِ في بعض الأزمانِ دونَ البعضِ، كما في الألفاظِ العامّةِ لجميع الاشخاصِ. وإذا لم يكنْ ذلك ممتنعاً، فلا يمتنعُ ورودُ الناسخِ المعرّفِ لإرادةِ المخاطِبِ لذلك. ولو فرضنا ذلكَ، لما لزم عنهُ المحالِ، وكان جائزاً.

فإن قيل: لفظُ التأبيدِ جارٍ مجرى التنصيصِ على كلّ وقتٍ من أوقاتِ الزمانِ بخصوصِهِ، والتنصيصِ على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوص لا يجوزُ نسخهُ، فكذلك هذا. وأيضاً فإنّا لو أمرنا بالعبادةِ بلفظٍ يقتضي الاستمرارَ، جازَ النسخُ؛ فلو جازَ ذلك مع التقييدِ بلفظِ التأبيد، لم يكنْ للتقييد معنًى. وأيضاً فإنّهُ لو جازَ نسخُ ما ورَد بلفظِ التأبيدِ، لما بقيَ لنا طريقٌ الى العلمِ بدوامِ العبادةِ في زمانِ إرادةِ التكليف. وأيضاً، فإنَّ المخاطبَ إذا أخبرَ بلفظِ التأبيدِ لم يَجُزْ نسخَهُ، فكذلك في غيرِ الخبرِ.

والجوابُ عن الأوّل: لا نُسلّمُ أنَّ لفظَ التأبيدِ ينزلُ منزلةَ التنصيصِ على كلّ وقتٍ بعينِهِ، بل هو في العرفِ قد يُطلَقُ للمبالغةِ، كما في قولِ القائل: لازِمْ فلاناً أبداً، وفلانٌ أبداً يُكرِمُ الضيفَ، وأدامَ اللهُ مُلكَ الأميرِ أبداً.

وإن سلّمنا أنّهُ ينزلُ منزلةَ التنصيصِ على الأوقاتِ المعيّنةِ، فعندَنا لا يمتنعُ نسخُ حكمِ الخطابِ، إذا كانَ مقيّداً بوقتٍ مُعيّنٍ، كما إذا قال: «صلِّ وقتَ زوالِ الشمسِ ركعتين» فإنّهُ يجوز نسخهُ بعدَ دخولِ الوقتِ وقبلهُ على ما عُرِف من أصلنا.

وعن الثاني أنَّ فائدةَ التأبيدِ تأكيد الاستمرار؛ فإذا وردَ النسخُ، كانتْ فائدتُهُ تأكيدَ المبالغةِ في الاستمرار، لا نفسَ الاستمرار. ثمّ يلزمهمُ على ما ذكروهُ ما إذا أتي بلفظٍ عامٍ، كما لو قال «كلُّ من دخلَ داري فاكرمْهُ» فإنّهُ يجوزُ تخصيصهُ مع تأكيدِهِ بكلّ وجميع؛ فما هو جوابُهم في التخصيص فهو جوابٌ لنا في النسخ.

وعن الثالث انَّ ما ذكروهُ إنّما يصحُّ أن لو كانَ لفظُ التأبيدِ يُفيدُ العلمَ، ولا طريقَ

يفيدُهُ سواهُ، والأمرانِ ممنوعانِ: أمّا الأوّل، فلما سبق؛ وأمّا الثاني فلجوازِ أنْ يخلقَ اللهُ تعالى العلمَ الضروريَّ بذلك أو بما يقترنُ باللفظِ من القرائنِ المُفيدة لليقينِ، كما في القرائنِ المقترنةِ بخبرِ التواتر، ثمّ ما ذكروهُ لازمٌ عليهم في تخصيصِ العامّ المؤكد، فإنّهُ جائزٌ مع توجُّهِ ما ذكروهُ في النسخ بعينهِ عليهِ. والجوابُ أن ذلك يكونُ متحداً.

وعن الرابع بمنع ذلك في الخبر أيضاً.

المسألة الرابعة

مذهبُ الجميع جوازُ نسخ حكم الخطابِ لا الى بدل

خلافاً لبعضِ الشذوذِ ودليلهُ أمران.

الأوّل ما يدلُّ على الجوازِ العقليّ، وهو أنّا لو فرضنا وقوعَ ذلك لم يلزمْ عنهُ لذاته مُحالٌ في العقلِ، ولا معنى للجائزِ عقلاً سوى هذا، ولأنّهُ لا يخلو إمّا أن لا يُقال برعايةِ الحكمةِ في أفعالِ الله تعالى، أو يقال بذلك: فإنْ كان الأوّل، فرفعُ حكم الخطابِ بعد ثبوته لا يكونُ ممتنعاً، لأنَّ اللهَ تعالى لهُ أنْ يفعلَ ما يشاء. وإنْ كان الثاني، فلا يمتنعُ في العقلِ أن تكونَ المصلحةُ في نسخ الحكم دونَ بدلهِ.

الثاني ما يدلُّ على الجوازِ الشرعيّ، وهو أنَّ ذلك ممّا وقعَ في الشرع، كنسخ تقديم الصدَقةِ بينَ يدي مناجاةِ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، ونسخ الاعتداد بحولٍ كاملٍ في حقّ المُتوَفّي عنها زوجُها، ونسخ وجوب ثباتِ الرجلِ لعشرة، ونسخ وجوبِ الإمساكِ بعد الفطرِ في الليلِ، ونسخ تحريم ادّخارِ لحوم الأضاحي، وكلُّ ذلك من غير بدلٍ، إلى غيرِ ذلك من الأحكام التي نُسخت لا إلى بدلٍ. والوقوعُ في الشرع أدلُّ الدلائلِ على الجوازِ الشرعيّ.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ مُعارَض بما يدلّ على نقيضِهِ، و هو قولهُ تعالى: «ما ننسخْ من آيةٍ أو نُنسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها» أخبر أنّهُ لا ينسخُ إلاّ ببدلٍ؛ والخلفُ في خبرِ الصادقِ مُحالٌ.

قلنا: ما ذكروهُ إنّما هو دليلُ لزوم البدلِ في نسخ لفظِ الآيةِ، وليس فيهِ دلالةٌ على

نسخِ حكمِها، وذلك هو هو موضعُ الخلافِ سلَّمنا دلالةَ ما ذكروهُ على نسخِ الحكمِ، لكن لا نُسلِّمُ العمومَ في كلِّ حكمٍ؛ وإن سلَّمنا، ولكنهُ مخصَّصٌ بما ذكرناهُ من الصوَرِ؛ سلَّمنا أنَّهُ غيرُ مخصَّصٍ، لكنْ ما المانعُ أن يكونَ رفعُ الحكمِ بدلَ إثباتِهِ، وهو خيرٌ منهُ في الوقتِ الذي نسخَ فيهِ، لكونِ المصلحةِ في الرفعِ دونَ الإثباتِ؛ وإن سُلِّمَ امتناعُ وقوعِ ذلك شرعاً، لكنهُ لا يدلُّ على عدمِ الجوازِ العقلي.

المسألة الخامسة

وكما يجوزُ نسخ حكمِ الخطابِ من غيرِ بدلٍ كما بيَّناهُ، يجوزُ نسخهُ إلى بدلٍ أخفَّ منهُ

كنسخِ تحريمِ الأكلِ بعدَ النومِ في ليلِ رمضان الى حلّه، وإلى بدلٍ مُماثلٍ، كَنسخِ وجوبِ التوجُّهِ الى القدس؛ بالتوجُّه إلى الكعبة وهذانِ ممَّا لا خلافَ فيهما عندَ القائلين بالنسخِ. وإنَّما الخلافُ في نسخِ الحكمِ إلى بدلٍ أثقلَ منهُ.

ومذهبُ أكثرِ أصحابِنا وجمهورِ المتكلمينَ والفقهاء جوازُهُ، خلافاً لبعضِ أصحابِ الشافعي وبعضِ أهلِ الظاهرِ ومنهم من أجازَهُ عقلاً، ومنع منهُ سمعاً.

ودليلُ جوازِهِ عقلاً ما سبقَ في المسألةِ المتقدمةِ؛ ودليلُ الجوازِ الشرعيّ ووقوعُ ذلك في الشرعِ. فمِنْ ذلك أنَّ الله تعالى أوجبَ صيامَ رمضان في ابتداء الإسلامِ، مخيّراً بينهُ وبين الفداء بالمالِ، ونسخهُ بتحتمِ الصومِ، وهو أثقلُ من الأوّل. ومن ذلك أنَّ الله تعالى أوجبَ في ابتداء الاسلام الحبسَ في البيوتِ والتعنيفَ حداً على الزنا، ونسخهُ بالضربِ بالسياط والتغريبِ عن الوطنِ في حقِّ البكرِ، وبالرجم بالحجارةِ في حقّ الثّيب؛ ونسخَ صومَ عاشوراء بصومِ رمضانَ. وكلُّ ذلكَ أثقلُ من الأوّل.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ مُعارضٌ بما يدلُّ على نقيضِهِ. وبيانُهُ من جهةِ العقلِ، والسمعِ.

أمَّا من جهةِ العقلِ، فهو أنَّ النسخَ إمَّا أن يكونَ لا لمصلحةٍ أو لمصلحةٍ: فإنَ كان

الأوّل، فهو عبثٌ وقبيحٌ، فلا يكونَ جائزاً على الشارع؛ وإن كان لمصلحةٍ فإمّا أن تكونَ أدنى من مصلحةِ المنسوخِ، أو مساويةً لها، أو راجحةً عليها: فإن كانَ الأوّل فهو أيضاً ممتنعٌ، لما فيهِ من إهمالِ أرجحِ المصلحتين واعتبار أدناهما؛ وإن كان الثاني، فليسَ الناسخُ أولى من المنسوخِ، فلم يبقَ غيرُ الثالث. وإذا كان النسخُ إنّما يكونُ للأصلحِ والأنفع والأقرب إلى حصول الطاعةِ، وذلك إنّما يكونُ بنقلِ المكلفين من الأشدِ إلى الأخفِ، ومن الأصعبِ الى الأسهل، لكونهِ أقربَ إلى حصولِ الطاعةِ، وأسهلَ في الانقيادِ؛ وإذا كان بالعكس، كان إضراراً بالمكلّفين، لأنّهم إن فعلوا، التزموا المشقّةَ الزائدةَ، وإن تركوا استضرُّوا بالعقوبةِ والمؤاخذةِ وذلك غيرُ لائقٍ بحكمةِ الشارع.

وأمّا من جهةِ السمعِ، فنصوصٌ:

أوّلها قولهُ تعالى: «يريدُ اللهُ أنْ يُخفِّفَ عنكم، وخُلقَ الإنسانُ ضعيفاً» ولا تخفيفَ في نسخِ الأخفِ إلى الأثقل.

وثانيها قولهُ تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ، ولا يُريدُ بِكُم العُسرَ ﴾[1] وفي نسخِ الأخفِّ إلى الأثقل إرادةُ العسر، وفيهِ تكذيبُ خبرِ الصادقِ.

وثالثها قولهُ تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُم إِصْرَهُم وَالأغلالَ التي كانت عَلَيْهِمْ ﴾[2] والأصر هو الثقلُ؛ أخبر أنَّهُ يضعُ عنهم الثقلَ الذي حمَّلهُ للأمم قبلهم، فلو نسخَ ذلك بما هو أثقلُ منهُ كانَ تكذيباً لخبرِهِ تعالى، وهو محالٌ.

ورابعها قولهُ تعالى: ﴿ ما نَنسَخْ من آيةٍ أو نُنْسِها نأتِ بخيرٍ منها أو مِثلِها ﴾[3] وليس المرادُ منهُ أنَّهُ يأتي بخيرٍ من الآيةِ في نفسها، إذ القرآنُ كلُّهُ خيرٌ، لا تفاضلَ فيهِ؛ وإنَّما المرادُ بهِ ما هو خيرٌ بالنسبةِ إلينا، وذلك هو الأخفُّ والأسهلُ في الأحكام.

والجوابُ عن المعقول أنَّ ما ذكروهُ لازمٌ عليهم في ابتداء التكليفِ، ونقل الخلقِ من الإباحةِ والاطلاقِ الى مشقّةِ التكليف، وكذلك في نقلهم من الصحّةِ الى السقمِ، ومن الشبيبةِ الى الهرمِ، ومن الجدَةِ الى العدمِ، وإعدام القوى والحواسّ بعد وجودِها، فإنَّ ما

(١) البقرة، ١٨٥.
(٢) الأعراف، ١٥٧.
(٣) البقرة، ١٠٦.

نقلهم إليهِ أشقُّ عليهم ممّا نقلهم عنهُ. وكلُّ ما ذكروهُ فهو بعينهِ لازمٌ ههنا، وما هو الجوابُ في صورة الإلزام فهو جوابُنا في محلّ النزاع.

وعن الآيةِ الأولى أنّهُ لا عمومَ فيها حتى يلزمَ من ذلكَ إرادة التخفيفِ في كلّ شيء؛ وبتقديرِ العموم، فليس فيهِ ما يدلُّ على إرادةِ التخفيفِ على الفور، بل جاز أنْ يكونَ المرادُ من ذلك التخفيف في المآل برفع أثقالِ الآخرة، والعقاب على المعاصي، بما يحصلُ لنا من الثوابِ الجزيلِ على الأعمالِ الشاقّةِ علينا في الدّنيا وعلى طباعنا، تسميةً للشيء بعاقبتهِ. ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿ فما أصْبَرَهم على النارِ ﴾[1] وقولهُ تعالى: ﴿ إنّما يأكُلُونَ في بُطُونِهِم نَاراً ﴾[2] ومنهُ يقال: (لِدُوا للموتِ وابنوا للخرابِ) وبتقديرِ إرادةِ الفورِ، فلا يمتنعُ التخصيصُ، كما خصّ بأثقالِ تكاليفهِ المبتدأةِ وابتلائهِ في الأبدانِ والأموالِ، كما سبقَ تقريرهُ. وما ذكرناهُ من الأدلّةِ الدالّةِ على وقوعِ ذلكَ صالحٌ لتخصيصِ هذهِ الآية.

وعن الآيةِ الثانية: أنّهُ يجبُ حملها على ما فيهِ اليسرُ والعسرُ بالنظرِ إلى المآل، حتى لا يلزمَ منهُ كثرةُ التخصيص بابتداء التكاليف، وما وقعَ بهِ الابتلاء في الدنيا في الأبدانِ والأموالِ. ولا يخفى أنّ التكليف بما هو أشقُّ في الدنيا إذا كان ثوابُهُ المآلي أكثر وأدفع للعقابِ المجتلبِ بالمعاصي أنّهُ يسرٌ لا عسرٌ. وإنْ سلّمنا أنّ المرادَ بهِ إرادةُ اليسرِ وعدمُ إرادةِ العسرِ العاجل، لكنّهُ يجبُ تخصيصُهُ بما ذكرناهُ جمعاً بين الأدلّة.

وعن الآيةِ الثالثة: أنّهُ لا يلزمُ من وضعِ الأصرِ والثقلِ الذي كان على من قبلنا عنا، امتناع ورودِ نسخِ الأخف بالأثقل في شرعِنا.

وعن الآيةِ الرابعة: أنّهُ لو كانَ ذلك عائداً الى نسخِ التلاوةِ، فلا حجّةَ فيهِ إذِ النزاعُ إنّما هو في نسخِ الحكمِ الأخف بالأثقلِ وإن كان عائداً الى نسخ حكمِ الآيةِ، فالخيرُ في الأمور الدينيّة يرجعُ إلى ما هو أكثرُ في الثوابِ. ومنهُ يُقالُ الفرضُ خيرٌ من النفل، بمعنى أنّهُ أكثرُ في الثوابِ، وإن كان أشقَّ من النفل النفس؛ وفي الأمور الدنيويّة يرجعُ إلى ما هو خيرٌ في العاجلِ وأصلح؛ ولا يختصُّ ذلك بالأسهلِ. ولهذا يحسنُ أن يقول الطبيبُ للمريض «الجوعُ والعطشُ أصلحُ، لك وخيرٌ من الشبع والريّ» وعلى هذا، فلا يمتنعُ أن

---

(١) البقرة، ١٧٥.

(٢) النساء، ١٠.

يكونَ التكليفُ بالأشقِّ أكثرَ ثواباً وأصلح في المآل، على ما قال تعالى: ﴿ذلك بأنَّهم لا يُصيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ في سبيلِ اللهِ﴾[1] الى قولِهِ: ﴿إلاَّ كُتِبَ لهم بِهِ عملٌ صالحٌ﴾[2] وقال تعالى: ﴿فمن يعملْ مثقالَ ذرةٍ خيراً يرَهْ، ومن يعملْ مثقالَ ذرةٍ شرًّا يرَهْ﴾[3] وقال تعالى: ﴿جَزاءً بِمَا كانوا يعملون﴾[4] وقال صلّى اللهُ عليهِ وسلّم لعائشة، رضي اللهُ عنها «ثوابكِ على قدرِ نَصَبكِ»[5] فكان التكليفُ بالأشقِّ خيراً من الأخفِّ.

المسألة السادسة

اتّفق العلماء على جوازِ نسخِ التلاوةِ دون الحكمِ، وبالعكس، ونسخها معاً

خلافاً لطائفةٍ شاذّةٍ من المعتزلةِ. ويدلُّ على ذلك العقلُ، والنقل:

أمّا العقلُ فهو أنَّ جوازَ تلاوةِ الآيةِ حكمٌ، ولهذا يُثابُ عليها بالإجماعِ. و قد قالَ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: «من قرأ القرآنَ فأعربهُ، فلهُ بكلِّ حرفٍ منهُ عشرُ حسنات» وما يترتَّبُ عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم، وإذا كانا حكمين جاز أنْ يكونَ إثباتها مصلحة في وقتٍ، ومفسدة في وقتٍ، وأن لا يكون إثباتُ أحدِهما مصلحة مُطلقاً وإثبات أحدِهما مصلحة في وقتٍ دون وقتٍ؛ وإذا كان كذلك جاز رفعهُما معاً، ورفعُ أحدِها دون الآخر، كما سبق تقريرهُ.

وأمّا النقلُ، أمّا نسخُ التلاوةِ والحكم فيدلُّ عليهِ ما روتْ عائشة أنها قالتْ كان فيما انزل عشر رَضعاتٍ مُحرّمات، فنُسِخَتْ بخمس، وليس في المصحف عشرُ رضعات محرماتٍ، ولا حكمُها؛ فهما منسوخانِ.

وأمّا نسخُ الحكمِ دون التلاوةِ، فكنسخِ حكمِ آيةِ الاعتدادِ بالحَوْل، ونسخِ حكمِ آيةِ الوصيةِ للوالدين.

وأمّا نسخُ التلاوةِ دون الحكمِ، فما رُوِيَ عن عُمَر بنِ الخطّاب، رضِيَ اللهُ عنهُ، أنّهُ

---

(١) التوبة، ١٢٠.

(٢) التوبة، ١٢٠.

(٣) الزلزال، ٧-٨.

(٤) الواقعة، ٢٤.

(٥) ثوابك على قدر نصبك. متفق عليه من حديث عائشة.

قال كان فيما أنزل «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله ورسوله» فإنَّهُ منسوخُ التلاوةِ دون الحكم. وهل يجوزُ بعد نسخِ تلاوةِ الآيةِ أن يمسَّها المحدثُ و يتلوها الجنب. فذلك مما تردّد الأصوليّونَ فيهِ والأشبهُ المنع من ذلك.

فإن قيل: الحكمُ مع التلاوة ينزلُ منزلةَ العلمِ مع العالميةِ، والحركة مع المتحركيةِ، والمنطوق مع المفهوم، وكما لا يمكنُ الانفكاكُ بين العلم والعالمية، والمنطوق مع المفهوم، فكذلك التلاوةُ مع حكمها.

وأمَّا ما يخصُّ نسخَ الحكمِ دون التلاوةِ، فهو أنَّ الحكمَ إذا نُسِخَ وبقيت التلاوةُ كانتْ موهمةً بقاء الحكمِ؛ وذلك ممَّا يُعرِّضُ المكلَّفَ إلى اعتقادِ الجهلِ، والحكيمُ يقبحُ منهُ ذلك. وأيضاً إذا بقيتِ التلاوةُ دون حكمها، تبقى عريةً عن الفائدة، ويمتنعُ خلوّ القرآنِ عن الفائدةِ.

وأمَّا ما يخصُّ نسخَ التلاوةِ دون الحكمِ، فوجهان:

الأول: أنَّ الآية ذريعةٌ إلى معرفةِ الحكمِ؛ فإذا نُسِخَتِ الآيةُ دون الحكم، أشعر ذلك بارتفاعِ الحكمِ، وفيهِ تعريضُ المكلَّفِ لاعتقادِ الجهلِ، وهو قبيحٌ من الشارع.

الثاني: أنَّ نسخَ التلاوةِ دون حكمها يكونُ عرياً عن الفائدةِ، حيث انَّهُ لم يلزمْ من ذلك إثباتُ حكمٍ ولا رفعهُ، وما عري من التصرُّفاتِ عن الفائدةِ كان عبثاً، والعبثُ على الله محالٌ.

والجوابُ عن الأوّل: لا نُسلِّمُ أوّلاً أنَّ العالمية مغايرةٌ لقيامِ العلمِ بالذاتِ، ولا المتحركية مُغايرةٌ لقيام الحركةِ بالذات، ولا الملازمة بين المنطوقِ والمفهومِ، ليصحَّ التمثيلُ. وإنْ سلَّمنا جميع ذلك، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ التلاوةَ مع الحكمِ نازلةٌ منزلةَ ما ذكروهُ، بل هي نازلةٌ منزلة الأمارةِ والعلامةِ على الحكمِ في ابتداء ثبوتهِ دون حالةِ دوامهِ. وعلى هذا فلا يلزمُ من انتفاء الأمارةِ في طرفِ الدوامِ انتفاء ما دلَّت عليهِ. وكذلك لا يلزمُ من انتفاء الحكمِ لدليلِ انتفاء الأمارةِ الدالَّةِ عليهِ.

وعن قولهم أنَّ التلاوةَ إذا ثبتتْ بعد نسخِ الحكمِ عرَّضتِ المكلَّفَ لاعتقادِ الجهلِ متى إذا نصبَ اللهُ تعالى دليلاً على نسخ الحكم، أو إذا لم ينصب؟ الأوّلُ ممنوعٌ والثاني

مُسلّمٌ. وذلك، لأنَّ الناظرَ إذا كانَ مجتهداً، عرفَ دليلَ النسخ؛ وإن كان مقلّداً فغرضهُ تقليدُ المجتهدِ العارف بدليلِ النسخِ. ثمَّ وإن كانَ كما ذكروهُ، فلا نُسلّمُ أنَّ ذلك ممتنعٌ في حقِّ اللهِ تعالى إلاّ على فاسِدِ أصلِ من يقولُ بالتحسينِ والتقبيحِ العقلي، و قد أبطلناهُ.

وعنْ قولهم إنّهُ ليس في بقاء التلاوةِ فائدةٌ بعد نسخِ الحكمِ أنَّ ذلك مبنيٌّ على رعايةِ الحكمةِ في أفعالِ اللهِ تعالى، وهو غيرُ مُسلّم. وإن سلّما ذلك، فلا يمتنعُ أنْ يكون الباري تعالى قد علمَ في ذلك حكمة استأثر بها، ونحن لا نشعرُ بذلك.

وعن قولهم إنَّ الآيةِ إذا نُسِخَتْ عرّضتِ المكلّفَ لاعتقادِ الجهلِ، إنّما يلزمُ ذلك ان لو كانَ يلزمُ من انتفاء الدلالةِ على الحكمِ في الدوامِ انتفاء الحكمِ، وهو غيرُ مُسلّمٍ؛ ولا يلزمُ من الدليلِ الدالّ على نسخِ التلاوة أن يكونَ دالاً على نسخِ الحكم.

وعن قولهم إنّهُ لا فائدةَ في نسخِ التلاوةِ مع بقاء الحكمِ ما سبق في قولهم إنَّ بقاء التلاوةِ غيرُ مفيدٍ مع نسخِ الحكمِ.

المسألة السابعة

فيما يتعلّقُ بنسخِ الأخبارِ

والنسخُ إمّا أنْ يكون لنسخِ الخبرِ أو لمدلولهِ وثمرتِهِ: فإنْ كان الأوّل فإما أن تُنسخ تلاوتهُ أو تكليفُنا بهِ بأن نكونَ قد كُلّفنا أن نُخبرَ بشيء فيُنسَخ عنّا التكليف بذلك الإخبار، وكلُّ واحدٍ من الأمرين جائزٌ من غير خلافٍ بين القائلين بجوازِ النسخِ، وسواء كان ما نُسخَتْ تلاوتُهُ ماضياً أو مستقبلاً، وسواء كان ما نُسخ تكليفُ الإخبارِ بهِ ممّا لا يتغيّرُ مدلولهُ، كالإخبارِ بوجودِ الله تعالى وحدوث العالم، أو يتغيّر، كالإخبارِ بكفرِ زيدٍ وإيمانهِ؛ لأنَّ كلَّ ذلك حكمٌ من الأحكامِ الشرعيّةِ، فجاز أن يكونَ مصلحةً في وقتٍ، ومفسدةً في وقتٍ آخر؛ لكن هل يجوزُ أن يُنسَخَ تكلفنا بالإخبارِ عمّا لا يتغيّرُ، بتكليفنا بالإخبارِ بنقيضهِ؟.

قالت المعتزلةُ: لا يجوزُ، لأنّهُ كذبٌ، والتكليفُ بالكذبِ قبيحٌ، وهو غيرُ متصوّرٍ من الشارعِ، وهو مبنيٌّ على أصولهم في التحسينِ والتقبيحِ العقلي ووجوب رعاية المصلحةِ في

أفعالِ اللهِ تعالى، وقد أبطلناهُ. وعلى هذا، فلا مانعَ من نسخِ التكليفِ بالخبرِ؛ بنقيضِ الخبرِ.

وأمّا إن كان النسخُ لمدلولِ الخبرِ وفائدتِهِ، فذلك المدلولُ إمّا أن يكونَ ممّا لا يتغيّرُ، كمدلولِ الخبرِ بوجودِ الالهِ سبحانَهُ وحدوثِ العالَمِ، أو ممّا يتغيّر: فإنْ كان الأوّل فنسخهُ مُحالٌ بالإجماعِ؛ وأمّا إن كان مدلولهُ ممّا يتغيّر، وسواء كان ماضياً، كالإخبار بما وجدَ من إيمانِ زيدٍ وكفرِهِ، أو مستقبلاً، وسواء كان وعداً أو وعيداً، أو حكماً شرعياً. فقد اختُلِف في رفعِهِ ونسخِهِ. فذهبَ القاضي أبو بكر والجبائي وأبو هاشم وجماعةٌ من المتكلمين والفقهاء إلى امتناعِ رفعِهِ. وذهبَ أبو عبدِ اللهِ البصريّ والقاضي عبدُ الجبار وأبو الحسين البصري إلى جوازِهِ. ومنهم من فصّل بين الخبرِ الماضي والمستقبلِ، فمنعهُ في الماضي، وجوّزهُ في المستقبلِ.

والمختارُ جوازُهُ، ماضياً كان أو مستقبلاً. وذلك لأنّهُ إذا ما دُلّ عليهِ، كان الإخبارُ متكرّراً، والخبرُ عامٌّ فيهِ، فأمكن أن يكونَ الناسخُ مبيّناً لإخراجِ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ، وإن المرادَ بعض ذلك المذكور، كما في الأوامرِ والنواهي.

فإن قيل: الفرقُ بين الخبرِ و بينَ الأمرِ والنهي أنَّ نسخَ الخبرِ يُؤذِنُ بكونهِ كذباً؛ ولهذا فإنَّهُ لو قال: «أهلك اللهُ زيداً» ثمَّ قال: «ما أهلك اللهُ زيداً» كان كذباً، بخلافِ الأمرِ والنهي. وإن سلّمنا إمكانَ نسخِ مدلولِ الخبرِ، لكنْ إذا كانَ مدلولُهُ حكماً شرعياً تكليفاً. أما إذا لم يكنْ كذلك، فلا. وذلك لأنّهُ إذا كانَ حكمُهُ تكليفاً كان الخبرُ في معنى الأمرِ والنهي. والأمرُ يجوزُ نسخُ حكمِهِ، كما لو قال: «أمرتكم ونهيتُكم وأوجبتُ عليكم» بخلاف ما إذا لم يكنْ كذلك.

والجوابُ عن الأوّل أنَّ ذلك إنّما يُفضي إلى الكذبِ، انْ لو لم يمكنْ حملُ الناسخِ على غيرِ ما أريد من الخبرِ، وليس الأمرُ كذلك على ما حقّقناهُ وأمّا إذا قال: «أهلكَ اللهُ زيداً» فإهلاكهُ إنّما لم يدخلهُ النسخُ، لأنّهُ لا يتكرّرُ حتى يُمكنَ رفعُ بعضهِ وتبقيةُ البعضِ، بل إنّما يقعُ دفعةً واحدةً؛ فلو أخبر عن عدمهِ مع اتحادِهِ، كان كذباً، لاتحادِ المثبتِ والمنفي.

وعن الثاني أنّهم إن أرادوا بقولهم أنَّ الخبرَ بالحكمِ الشرعي في معنى الأمر أنَّ صيغتهُ كصيغتهِ، فهو خلافُ الحسنِ؛ وإنْ أرادوا بهِ أنّهُ يُفيدُ إيجابَ الفعلِ كما في الأمر، فسلَّمٌ ولكنْ لا يلزمُ أن يكونَ هو هو، فإنَّهُ لا يلزمُ من اشتراكِ شيئين مختلفين في لازمٍ واحدٍ عامّ لهما اتحادهما، وغايتهُ، تسليمُ نسخِ مدلولِ بعضِ الأخبارِ، وليس فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ نسخِ غيرهِ مع ما قد بيّنّا.

المسألة الثامنة

اتّفق القائلونَ بالنسخِ على جوازِ نسخِ القرآن بالقرآن

لتساويهِ في العلمِ بهِ ووجوب العمل؛ وذلك كما بيّنّاهُ من نسخِ الاعتدادِ بالحولِ بأربعةِ أشهرٍ وعشر، ونسخ تقديم الصدقةِ بين يدَي مناجاةِ الرسول بقولهِ: ﴿ أأشفقتم ﴾[1] الآية ونسخ وجوب ثبوتِ الواحدِ للعشرةِ، بقولهِ تعالى: ﴿ الآنَ خفَّفَ اللهُ عنكُم، وَعَلِمَ أنَّ فيكم ضَعْفاً ﴾[2] واتّفقوا أيضاً على جوازِ نسخِ السنَّةِ المتواترةِ بالمتواترة منها، ونسخ الآحادِ منها بالمتواترِ، ونسخ الآحادِ بالآحادِ كما رُوي أنّهُ، صلى الله عليهِ وسلّم، حرَّم زيارةَ القبور بنهيهِ عنها ثمّ نسخَ ذلك بقولهِ: «كنتُ نهيتكم عن زيارةِ القبور، ألا فزوروها»[3] وكما رُوي عنهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، أنهُ قال في شاربِ الخمر: «فإنْ شربها الرابعة فاقتلوه»[4] فنسخ ذلك بما رُويَ عنهُ أنهُ حُمل اليهِ من شربها الرابعة فلم يقتلهُ.

وأمّا نسخُ المتواتِر منها بالآحاد، فقد اتّفقوا على جوازهِ عقلاً، واختلفوا في وقوعهِ سمعاً. فأثبتهُ داود وأهل الظاهر؛ ونفاهُ الباقون.

---

(١) المجادلة، ١٣.

(٢) الأنفال، ٦٦.

(٣) كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها. مسلم وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من حديث بريدة وفي الباب عن أبي هريرة بزيادة في آخره (فإنها تذكركم بالآخرة).

(٤) حديث: فإن شربها الرابعة فاقتلوه. أبو داود بلفظ: «في الخامسة. ان شربها فاقتلوه»..

وقد احتجَّ النافونَ لذلك بالإجماعِ، والمعنى:

أمّا الإجماعُ فما روِيَ عن عُمر بنِ الخطاب، رَضِيَ اللهُ عنهُ أنّهُ قال: «لا ندعُ كتابَ ربّنا وسُنّةَ نبيّنا بقولِ امرأةٍ لا ندري أصدقتْ أم كذبتْ» وأيضاً ما رُوِيَ عن عليّ، رضِيَ اللهُ عنهُ، أنّهُ قال: «لا ندعُ كتابَ ربّنا وسُنّةَ نبيّنا بقولِ أعرابي بوّالٍ على عقبَيهِ» ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنّهما لم يعملاً بخبرِ الواحدِ، ولم يحكما بهِ على القرآن، وما ثبت من السُنّةِ تواتراً، وكان ذلك مشتهراً فيما بين الصحابةِ، ولم يُنكر عليهما مُنكِرٌ، فكان ذلك إجماعاً.

وأمّا المعنى فهو أنَّ الآحاد ضعيفٌ، والمتواتر أقوى منهُ، فلا يقعُ الأضعفُ في مقابلةِ الأقوى.

ولقائلٍ أن يقولَ: عدمُ قبولِ خبرِ الواحدِ فيما ذُكِرَ لا يمنعُ من قبولِ خبرِ الواحدِ مُطلقاً، وذلك لأنّهُ لا مانعَ أن يكونَ امتناعُ قبولِهِ لعدمِ حصولِ الظنِّ بصدقهِ. ولهذا قال عُمر: «لا ندري أصدقتْ أم كذبتْ» وقال عليٌّ في الأعرابي ما قال. وإلا فكيفَ يُمكنُ القولُ بعدمِ قبولِ خبرِ الواحدِ مع ما بيّنّا من كونِ خبرِ الواحدِ حجّة، ومع مابيّنّاهُ من جوازِ تخصيصِ التواتُرِ بالآحادِ. وما ذكروهُ من المعنى فهو باطلٌ بالتخصيص على ما سبق كيف وانّهُ، وإن كانَ أضعفَ من المتواترِ من جهةِ كونِهِ آحاداً إلاَّ أنهُ أقوى من المتواترِ من جهةِ كونِهِ خاصاً، والمتواتر عاماً. والظنُّ الحاصلُ من الخاصّ إذا كانَ آحاداً أقوى من الظنّ الحاصلِ من العامّ المتواترِ، لأنَّ تطرُّقَ الضعفِ إلى الواحدِ من جهةِ كذبِهِ واحتمالِ غلطِهِ، وتطرُّق الضعفِ إلى العام من جهةِ تخصيصهِ واحتمالِ إرادة بعض ما دلَّ عليهِ دون البعضِ، واحتمال تطرُّقِ التخصيص الى العام أكثر من تطرُّقِ الخطإِ والكذبِ إلى العدلِ، فكان الظنُّ المستفادُ من خبرِ الواحدِ أقوى.

وأمّا المثبّتون فقد احتجُّوا بالنقلِ، والمعنى.

أمّا النقل فمن وجهين:

الأول أنَّ وجوبَ التوجُّهِ إلى بيتِ المقدسِ كان ثابتاً بالسُنّةِ المتواترة، لأنّهُ لم يُوجَدْ في الكتابِ ما يدلُّ عليهِ، وانَّ أهلَ قبا كانوا يُصلُّون إلى بيتِ المقدسِ، بناء على السُنّة

المتواترةِ، فلمَّا نسخ جاءهم منادي رسول اللهِ، صلى الله عليهِ وسلَّم، فقال لهم: «إنَّ القبلةَ قد حُوِّلت»[1] فاستداروا بخبرهِ، والنبيُّ، صلّى الله عليهِ وسلَّم، لم يُنكرْ عليهم، فدلَّ على الجواز.

الثاني أنَّ النبيَّ، صلى الله عليهِ وسلَّم، كان يُنفِذُ الآحاد الى أطرافِ البلادِ لتبليغِ الناسخِ والمنسوخِ، لولا قبولُ خبرِ الواحدِ في ذلك، لما كان قبولهُ واجباً.

وأمَّا المعنى فمن وجهين:

الأوَّل أنَّ النسخ أحد البيانين، فكان جائزاً بخبرِ الواحدِ كالتخصيصِ.

الثاني أنَّ نسخَ القرآنِ بخبرِ الواحدِ جائزٌ على ما سيأتي بيانُهُ؛ فنسخُ السنَّةِ المتواترةِ بهِ أولى.

ولقائلٍ أن يقولَ: أمَّا قصَّةُ أهل قُبَا فمن أخبارِ الآحاد؛ ولا نُسلِّمُ ثبوتَ مثلِ هذهِ القاعدةِ بهِ. كيف وإنَّهُ يحتملُ أن يكونَ قد اقترنَ بقولهِ قرائنُ أوجبتِ العلمَ بصدقهِ من قربهم من مسجدِ رسولِ اللهِ، صلى الله عليهِ وسلَّم، وسماعهم لضجة الخلقِ في ذلك نازلاً منزلةَ الخبرِ المتواترِ.

وأمَّا تنفيذُ الآحادِ للتبليغِ فإنَّما يجوزُ فيما يجوز فيهِ خبرُ الواحدِ وما لا فلا.

وما ذكروهُ من المعنى الأوَّل فحاصلهُ يرجعُ إلى قياسِ النسخِ على التخصيص، وهو إنَّما يُفيدُ في الأمورِ الظنيَّة، فلِمَ قالوا إنَّنا نحن فيهِ من هذا القبيلِ. كيف والفرقُ حاصلٌ، وذلكَ أنَّ النسخَ رَفْعٌ لما ثبتَ بخلافِ التخصيص على ما سبق معرفته، فلِمَ قالوا بأنَّهُ إذا قُبِل: خبرُ الواحدِ فيما لا يقتضي الرفعَ لما ثبتَ يُقبَلُ في رفعِ ما ثبتَ.

وأمَّا المعنى الثاني، فلا نُسلِّمُ صحَّةَ نسخِ القرآنِ بخبرِ الواحدِ على ما يأتي.

---

(١) حديث: «ان القبلة قد حولت». رواه مسلم في المساجد «إلا أن القبلة قد حولت فهالوا كماهم نحو القبلة». وأبو داود وابن ماجة: «إلا أن القبلة قد حولت إلى الكعبة».

المسألة التاسعة

المنقولُ عن الشافعي، رضِيَ اللهُ عنهُ، في أحدِ قوليهِ أنّهُ لا يجوزُ نسخ السُنّةِ بالقرآن.

ومذهبُ الجمهورِ من الأشاعرةِ والمعتزلةِ والفقهاء جوازُهُ عقلاً، ووقوعهُ شرعاً.

احتجَّ المثبتونَ على الجوازِ العقلي والوقوع الشرعي.

أمّا الجوازُ العقلي فهو أنَّ الكتابَ والسُنّةَ وحيٌ من اللهِ تعالى، على ما قال تعالى: ﴿وما ينطقُ عن الهوى، إنْ هوَ إلاّ وحيٌ يُوحى﴾[1] غير أنَّ الكتابَ متلوٌّ، والسنةَ غيرُ متلوّةٍ، ونسخُ حكم أحدِ الوحيين بالآخرِ غيرُ ممتنعٍ عقلاً. ولهذا فإنّا لو فرضنا خطابَ الشارعِ بجعلِ القرآنِ ناسخاً للسنّةِ لما لزمَ عنه لذاتهِ مُحالٌ عقلاً.

وأمّا الوقوعُ الشرعيُّ فيدلُّ عليهِ أمورٌ:

الأوّل أنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، صالح أهلَ مكّة عامَ الحُدَيْبيةِ على أنَّ من جاءهُ مُسلماً ردَّهُ، حتى إنّهُ ردَّ أبا جَنْدَل وجماعةً من الرجالِ فجاءت امرأةٌ. فانزل اللهُ تعالى: ﴿فإنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤمِنَاتٍ، فلا تَرجِعُوهُنَّ إلى الكُفَّارِ﴾[2] وهذا قرآنٌ نسخَ ما صالحَ عليهِ رسولُ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، وهو من السُنّةِ.

الثاني أن التوجُّهَ إلى بيتِ المقدسِ لم يُعرَفْ إلاّ من السُنّةِ، وقد نُسخَ بقولهِ تعالى: ﴿فولِّ وجهَكَ شطرَ المسجدِ الحرام﴾[3] ولا يُمكنُ أن يُقالَ بأنَّ التوجُّهَ إلى بيتِ المقدسِ كان معلوماً بالقرآن، وهو قولهُ: ﴿فثَمَّ وجهُ اللهِ﴾[4] لأنَّ قولهُ: «فثَمَّ وجهُ اللهِ» تخييرٌ بين القدسِ وغيرهِ من الجهاتِ. والمنسوخُ إنّما هو وجوبُ التوجُّهِ إليهِ عيناً. وذلك غيرُ معلومٍ من القرآن.

---

(١) النجم، ٣.
(٢) الممتحنة، ١٠.
(٣) البقرة، ١٤٤.
(٤) البقرة، ١١٥.

الثالث أنَّ المباشرةَ في الليلِ كانتْ محرَّمةً على الصائمِ بالسُنَّةِ؛ وقد نُسخَ ذلك بقولِهِ تعالى: ﴿فالآن باشِروهنَّ﴾[1].

الرابع أنَّ صومَ عاشوراء كان واجباً بالسُنَّةِ، ونُسخَ بصومِ رمضان في قولِهِ تعالى: ﴿فمَنْ شَهِدَ مِنْكُم الشَّهرَ فليَصُمْهُ﴾[2].

الخامس أنَّ تأخيرَ الصلاةِ إلى انجلاء القتالِ كان جائزاً بالسُنَّةِ. ولهذا قالَ يوم الخندق، وقد أخَّر الصلاةَ حشا اللهُ قبورَهم ناراً، لحبسهم لهُ عن الصلاةِ، وقد نُسخَ ذلك الجوازُ بصلاةِ الخوفِ الواردةِ في القرآن.

فإن قيل ما ذكرتموهُ من صورِ نسخِ السُنَّةِ بالقرآن، ما المانعُ أن يكونَ الحكمُ في جميعِ ما ذكرتموهُ ثابتاً بقرآنٍ نُسخ رسمُهُ، وبَقِيَ حكمُهُ؟ وإنْ سلَّمنا أنَّهُ ثابتٌ بالسُنَّةِ، ولكن ما المانعُ أن يكونَ النسخُ وقعَ بالسُنَّةِ، ودلالةُ ما ذكرتموهُ من الآياتِ على أحكامِها ليسَ فيهِ ما يدلُّ على عدمِ ارتفاعِ الأحكامِ السابقةِ بالسُنَّةِ، و يدلُّ على أنَّ الأمرَ على ما ذكرناهُ أنَّ الشافعي كان من أعلمِ الناسِ بالناسخِ والمنسوخِ وأحكامِ التنزيلِ، وقد أنكر نسخَ السُنَّةِ بالقرآنِ؛ ولولا أنَّ الأمرَ على ما ذكرناهُ، لما كان إنكارُهُ صحيحاً. ثمَّ وإن سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على نسخِ السُنَّةِ بالقرآن، غير أنَّهُ مُعارَضٌ بالنصّ والمعقول:

أمَّا النصُّ، فقولهُ تعالى: ﴿لِتُبيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهم﴾[3] جعلَ السُنَّةَ بياناً؛ فلو نُسِخَتْ لخرجت عن كونها بياناً؛ وذلك غيرُ جائزٍ.

وأمَّا المعقول فمن وجهين:

الأوّل أنَّهُ لو نسخَتْ السُنَّةُ بالقرآنِ، لزمَ تنفيرُ الناسِ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، وعن طاعته لإيهامِهم أنَّ اللهَ تعالى لم يرضَ ما سنَّهُ الرسولُ، وذلك مناقِضٌ لمقصودِ البعثةِ ولقولِهِ تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلاَّ ليُطاعَ بإذن الله﴾[4].

الثاني أنَّ السُنَّةَ ليست من جنسِ القرآنِ لأنَّ القرآنَ معجزةٌ ومتلوٌّ ومحرّم تلاوتهُ على

---

(1) البقرة، ١٨٧.
(2) البقرة، ١٨٥.
(3) النحل، ٤٤.
(4) النساء، ٦٤.

الجنبِ، ولا كذلك السُّنَّة؛ وإذا لم يكن القرآنُ من جنس السُّنَّة امتنعَ نسخُهُ لها، كما يمتنع نسخُ القرآن بحكمِ دليلِ العقلِ، وبالعكس.

والجوابُ عن السؤال الأوّل أنَّ إسنادَ إثباتِ ما ذكرناهُ من الأحكامِ المنسوخةِ إلى ما وُجِدَ من السُّنَّة من أفعال النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، وأقوالهِ وتقريراتهِ صالحٌ لإثباتها؛ وقد اقترنَ بها الإثباتُ، فكان الإثباتُ مستنداً إليها، وكذلك الكلامُ في إسنادِ نسخها إلى ما وُجِدَ من الآياتِ الصالحةِ للنسخ من ترتب النسخ عليها، فبتقديرُ وجودِ خطابٍ آخر يكونُ إسناد الأحكام المذكورة اليهِ بتقدير نسخهِ، وكذلك تقديرُ وجودِ سُنَّةٍ ناسخةٍ لها مع عدم الأطلاع عليها وإمكان إسنادِ نسخها إلى ما وُجِدَ من الآياتِ الصالحةِ لنسخها من غيرِ ضرورةٍ يكونُ ممتنعاً. ولو فُتِحَ هذا البابُ، لما استقرَّ لأحدٍ قَدَمٌ في إثباتِ ناسخٍ ولا منسوخٍ، لأنَّ ما من ناسخٍ يقدرُ إلاَّ ويحتملُ أن يكونَ الناسخُ غيرهُ، وما من منسوخ حكمُهُ يقدّرُ إلاَّ ويحتملُ أن يكونَ إسنادُ ذلك الحكم إلى غيرهِ، وهو خلافُ إجماعِ الأمّةِ في الاكتفاء بالحكم على كونِ ما وجِدَ من الخطابِ الصالحِ لنسخِ الحكم هو الناسخ وأنَّ ما وُجِدَ من الدليلِ الصالحِ لإثباتِ الحكمِ هو المثبتُ، وإنْ احتملَ إضافة الحكمِ والنسخِ إلى غيرِ ما ظهر، مع عدمِ الظفرِ بهِ بعدَ البحث التامّ عنهُ.

وعن المعارضةِ بالنصّ من وجهين:

الأوّل أنَّ المرادَ بقوله: ﴿لتبيّن للناسِ﴾[1] إنّما هو التبليغُ وذلك يعمُّ تبليغَ الناس منْ القرآنِ وغيرهِ، وليسَ فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ كونِ القرآن ناسخاً للسُّنَّةِ.

الثاني وإنْ سلّمنا أنَّ المرادَ بقولهِ: «لتبيّن للناسِ» إنّما هو بيانُ المجملِ والعامّ والمطلق والمنسوخ، لكن لا نسلِّمُ دلالةَ ذلك على انحصارِ ما ينطقُ بهِ في البيانِ، بل جازَ مع كونهِ مُبيّناً أن ينطقَ بغيرِ البيان، و يكون محتاجاً إلى بيان.

وعن المعارضة الأولى من جهة المعقول من ثلاثة أوجهٍ.

الأول: أنَّ ذلك إنّما يصحُّ أنْ لو كانت السُّنَّةُ من عند الرسولِ من تلقاء نفسهِ،

---

(١) النحل، ٤٤.

وليس كذلك، بل إنَّما هي من الوحي على ما قال تعالى: ﴿وما ينطقُ عن الهوى إنْ هو إلاَّ وحْيٌ يُوحىَ ﴾[(١)].

الثاني: أنَّهُ لو امتنعَ نسخُ السُنَّة بالقرآن لدلالتِهِ على أنَّ ما شرعهُ أوّلا غيرُ مرضيٍّ، لامتنعَ نسخ القرآنِ بالقرآنِ، والسُنَّةِ بالسُنَّةِ، وهو خلافُ إجماعِ القائلين بالنسخ.

الثالث: أنَّ ما ذكروهُ إنَّما يدلُّ على أنَّ المشروع أوّلا غيرُ مرضيٍّ أن لو كان النسخُ رفعَ ما ثبت أوَّلاً، وليس كذلك، بل هو عبارةٌ عن دلالةِ الخطاب على أنَّ الشارعَ لم يُرد بخطابِهِ الأوّل ثبوتَ الحكم في وقتِ النسخ دونَ ما قبلهُ.

وعن المعارضةِ الثانية أنَّهُ لا يلزمُ من اختلافِ جنسِ السُنَّةِ والقرآنِ بعد اشتراكِهما في الوحي بما اختصَّ بكلِّ واحدٍ منهما امتناعُ نسخِ أحدِهما بالآخر.

وعلى هذا، فنقولُ القرآنُ يكونُ رافعاً لحكم الدليل العقلي، وإنْ لم يُسمَّ ناسخاً.

المسألة العاشرة

قطعَ الشافعي وأكثرُ أصحابه وأكثر أهلِ الظاهرِ بامتناع نسخِ الكتابِ بالسُنَّةِ المتواترة

وإليهِ ذهبَ أحمدُ بنُ حنبل في إحدى الروايتين عنهُ؛ وأجازَ ذلك جمهورُ المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلةِ، ومن الفقهاء مالك وأصحابُ أبي حنيفة وابنُ سريج؛ واختلف هؤلاء في الوقوع.

والمختارُ جوازهُ عقلاً، لما ذكرناهُ في المسألةِ المتقدّمةِ وأمّا الوقوعُ فقد احتجَّ القائلونَ بهِ بأنَّ الوصيَّةَ للوالدين والأقربينَ نُسختْ بقولِهِ، صلى الله عليهِ وسلَّم: «ألا لاَ وصيَّةَ لوارثٍ»[(٢)] قالوا: ولا يُمكنُ أن يُقال بأنَّ الناسخَ للوصيَّةِ آيةُ الميراثِ، لأنَّ الجمعَ مُمكِنٌ من حيث إنَّ الميراثَ لا يمنعُ من الوصيَّةِ للأجانبِ، وهو ضعيفٌ لما فيهِ من نسخِ

---

(١) النجم، ٣.

(٢) إلا لا وصية لوارث. احمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة من حديث أبي امامة باللفظ التام بزيادة (ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه).

حكم القرآن المتواتر بخبرِ الآحادِ، وهو ممتنعٌ على ما يأتي؛ ولأنَّهُ لا يلزمُ من كونِ الميراثِ مانعاً من الوصيَّةِ للوارثِ أن يكونَ مانعاً من الوصيَّةِ لغير الوارثِ. واحتجُّوا أيضاً بأنَّ جَلْدَ الزاني الثابت بقولِهِ تعالى: ﴿ الزانيةُ والزَّاني فَاجْلِدوا كُلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ ﴾[1] نُسِخَ بالرجمِ الثابتِ بالسُّنَّةِ، وهو ضعيفٌ لما فيهِ من نسخِ القرآن بآحادِ السُّنَّةِ، وهو ممتنعٌ على ما يأتي؛ وفي حقِّ الشيخِ والشيخةِ من جهة أنَّهُ أمكنَ أن يُقالَ إنَّ نسخَ الجَلدِ بالرجمِ إنَّما كان بقرآنٍ نسخَ رسمُهُ، وهو ما رُوِيَ عن عُمَر أنهُ قال: «كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتةَ نكالاً من اللهِ ورسولِهِ» ولا يمكنُ أن يُقالَ إنَّ ذلك لم يكنْ قرآناً بما رُوِيَ عن عُمَرَ أنَّهُ قال: «لولا أنَّني أخشى أنْ يقالَ: زادَ عُمَر في القرآنِ ما ليس منهُ لكتبتُ: الشيخ والشيخة إذا زنيا على حاشيةِ المصحف» وذلك يدلُّ على أنَّهُ لم يكنْ قرآناً. لأنَّا نقولُ: غايةُ قولِ عُمَر الدلالةُ على إخراجِ ذلك عن المصحف والقرآن لنسخِ تلاوتهِ، وليس فيهِ دلالةٌ على أنَّهُ لم يكنْ قرآناً.

فإن قيل: (الشيخ والشيخة) لم يثبتْ بالتواتُر، بل بقولِ عُمر، ونسخُ المتواترِ بالآحادِ ممتنعٌ على ما يأتي، وسواء كان ذلك قرآناً أو سُنَّةً.

قلنا: والسُّنَّةُ وهو رجمُ النبيِّ، صلى اللهُ عليه وسلَّم، للزاني لم يثبت بالتواتُر، بل بطريقِ الآحادِ. وغايتهُ أنَّ الأمَّةَ مجمِعةٌ على الرجمِ، والإجماعُ ليسَ بناسخ، بل هو دليلُ وجودِ الناسخِ المتواترِ، وليس إحالتهُ على سُنَّةٍ متواترةٍ لم تظهر لنا أولى من إحالتهِ على قرآنٍ متواترٍ لم يظهرْ لنا تواترهُ بسببِ نسخِ تلاوتهِ.

وأمَّا النافونَ لذلك فقد احتجُّوا بحججٍ نقليَّةٍ وعقليَّةٍ:

أمَّا النقليَّةُ فمن خمسةِ أوجهٍ:

الأوَّل: قولُهُ تعالى: ﴿ لتبيّن للناسِ ما نُزِّلَ إليهم ﴾[2] وصفَ نبيَّهُ بكونهِ مبيّناً، والناسخُ رافعٌ، والرفعُ غيرُ البيان.

---

(١) النور، ٢.
(٢) النحل، ٤٤.

الثاني: قولهُ تعالى: ﴿ وإذا بَدَّلْنا آيةً مكانَ آيةٍ ﴾[1] أخبرَ أنهُ إنَّما يبدّلُ الآيةَ بالآيةِ، لا بالسُنَّة.

الثالث: أنَّ المُشركينَ عند تبديلِ الآيةِ مكان آيةٍ، قالوا: «إنَّما أنتَ مفترٍ» فأزالَ اللهُ تعالى وهمهم بقولهِ: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بالحقِّ ﴾[2] وذلك يدلُّ على أنَّ التبديل لا يكونُ إلاَّ بما نزلهُ روحُ القدس.

الرابع: قولهُ تعالى: ﴿ قالَ الَّذِينَ لا يَرجُونَ لِقاءنَا ائْتِ بِقرآنٍ غَيْرِ هَذا أو بَدِّلْهُ قُلْ ما يكونُ لي أنْ أبَدِّلَهُ من تِلقاء نَفْسي إن أتَّبعُ إلاَّ ما يُوحي إليَّ ﴾[3] وهو دليلٌ على أنَّ القرآنَ لا يُنسخُ بغيرِ القرآنِ.

الخامس: قولهُ تعالى: ﴿ ما ننسخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بخيرٍ مِنْها أو مِثْلِها ﴾ ﴿ ألم تعلمْ أنَّ الله على كُلِّ شيء قديرٌ ﴾[4] وذلك يدلُّ على أنَّ الآيةَ لا تُنسخُ إلاَّ بآيةٍ.

وبيانُهُ من وجوهٍ:

الأوَّل: أنَّهُ قالَ: «نأتِ بخيرٍ منها أو مثلها» والسُنَّةُ ليست خيراً من القرآنِ، ولا مثلهُ.

الثاني: أنَّ الله تعالى وصفَ نفسَهُ بأنهُ الذي يأتي بخيرٍ منها، وذلك لا يكونُ إلاَّ والناسخ قرآن لا سُنَّة.

الثالث: وصفَ البدلَ بأنَّهُ خيرٌ، أو مِثْلٌ وكل واحد من الوصفين يدلُّ على أنَّ البدلَ من جنسِ المُبدَل. أمَّا المِثْل فظاهرٌ. وأمَّا ما هو خيرٌ. فلأنهُ لو قال القائلُ لغيرهِ «لا آخذ منكَ درهماً إلاَّ وآتيك بخيرٍ منهُ» فإنَّهُ يفيد أنَّهُ يأتيهِ بدرهمٍ خيرٍ من الأوَّل.

الرابع قولهُ: ﴿ألم تعلمْ أنَّ الله على كلِّ شيء قديرٌ ﴾ دلَّ على أنَّ الذي يأتي بهِ هو المختصُّ بالقدرةِ عليهِ، وذلك هو القرآنُ دونَ غيرهِ.

---

(١) النحل، ١٠١.
(٢) النحل، ١٠٢.
(٣) يونس، ١٥.
(٤) البقرة، ١٠٦.

وأمّا من جهةِ المعقولِ فمن وجهين:

الأوّل: أنَّ السُنَّةَ إنّما وَجبَ اتّباعُها بالقرآنِ، في قوله تعالى: ﴿وما أتاكمُ بهِ الرسولُ فخذوهُ﴾[1] وقوله: «فاتبعوهُ» وذلك يدلُّ على أنَّ السُنَّةَ فرعُ القرآنِ، والفرعُ لا يرجعُ على أصلهِ بالإبطالِ والإسقاط، كما لا يُنسَخُ القرآنُ والسُنَّةُ بالفرعِ المستنبط منهما، وهو القياس.

الثاني: أنَّ القرآنَ أقوى من السُنَّةِ، ودليلهُ من ثلاثة أوجهٍ.

الأوّل: قولُ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لمعاذ بمَ تحكم؟ قال: بكتابِ الله. قال: فإنْ لم تجِدْ؟ قال: «بسُنَّةِ رسولِ اللهِ»[2] قدَّمهُ في العملِ بهِ على السُنَّةِ، والنبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، أقرَّهُ على ذلك. وذلك دليلُ قوّتهِ.

الثاني: أنّهُ أقوى من جهةِ لفظهِ، لأنَّهُ مُعجزٌ، والسُنَّة ليست مُعجزةً.

الثالث: أنّهُ أقوى من جهةِ حكمهِ حيثُ اعتبرتِ الطهارة في تلاوتهِ عن الجنابةِ والحيضِ، وفي مسِّ مسطورهِ مُطلقاً، والأقوى لا يجوزُ رفعهُ بالأضعفِ.

والجوابُ عن الآيةِ الأولى من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّل: أنّهُ يجبُ قولهِ «لتبيّن للناسِ» على معنى لتظهر للناسِ، لكونهِ أعمَّ من بيانِ المجمل، والعمومِ، لأنّهُ يتناولُ إظهارَ كلّ شيء حتى المنسوخ، وإظهارُ المنسوخِ أعمُّ من إظهارهِ بالقرآن.

الثاني: أنَّ نسخَ حكمِ الآيةِ بيانٌ لها، فيدخلُ في قولهِ ﴿لتبيّن للناسِ﴾[3] وتبيينُ القرآنِ أعمُّ من تبيينهِ بالقرآن.

الثالث: أنّهُ وإن لم يكنِ النسخُ بياناً غيرَ أنَّ وصف النبيّ، صلى اللهُ عليهِ و سلَّم، بكونهِ مبيناً لا يُخرجهُ عن اتّصافهِ، بكونهِ ناسخاً.

---

(١) الحشر، ٧.

(٢) حديث: «قوله (ص) لمعاذ بم تحكم قال بكتاب الله ...». أحمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو بن ناس من أصحاب معاذ بن معاذ.

(٣) النحل، ٤٤.

وعن الآيةِ الثانية من وجهين:

الأوّل: أنّها ظاهرةٌ في تبديلِ رسم آيةٍ بآيةٍ، والنزاعُ إنّما هو في تبديلِ حكمِ الآيةِ، وليس فيهِ ما يدلُّ على تبديلِ حكمها بآيةٍ أخرى.

الثاني: أنَّ اللهَ تعالى أخبرَ أنّهُ إذا بدّلَ آيةٍ مكانَ آيةٍ قالوا إنّما أنت مُفترٍ؛ وليس في ذلك ما يدلُّ على أنَّ تبديلَ الآيةِ لا يكونُ إلاَّ بآيةٍ. وذلك كما لو قال القائلُ لغيرِهِ «إذا أكلتَ في السوقِ سقطتْ عدالتك» فإنَّ ذلك لا يدلُّ على أنهُ لا يأكلُ إلاَّ في السوقِ.

وعن قولِهِ: ﴿ قل نزّلهُ روحُ القدس ﴾[1] أن ذلك لا يدلُّ على امتناعِ نسخِ القرآنِ بالسُنّةِ إلاَّ أنْ تكونَ السُنّةُ لم ينزل بها روحُ القدس، وليس كذلك، إذِ السُنّةُ من الوحي، وإنْ كانتْ لا تُتلى على ما سبق تقريرُهُ.

وعن الآيةِ الرابعةِ من وجهين:

الأوّل: أنَّ قولهُ: ﴿ إن أتبع إلاَّ ما يُوحَى اليَّ ﴾ أي في تبديلِ آيةٍ مكانَ آيةٍ، وليس فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ تبديلِ حكمِ الآيةِ بغيرِ الآيةِ.

الثاني: انَّ النسخَ، وإنْ كانَ بالسُنّةِ، فهي من الوحي على ما تقدّم، فلم يكنْ متّبعاً، إلاَّ ما يُوحى إليهِ بهِ.

وعن الآيةِ الأخيرةِ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّل: لا نُسلّمُ دلالتها على امتناعِ نسخِ حكمِ الآيةِ بغيرِ الآيةِ. قولهم في الوجهِ الأوّل إنَّ السُنّةَ ليستْ خيراً من القرآنِ ولا مثلهُ. قلنا: قولهُ: ﴿ ما نَنْسَخْ مِن آيةٍ ﴾[2] إمّا أنْ يُرادَ بهِ نسخُ رسمها، أو نسخَ حكمها: فإن كان الأوّل فهو ممتنعٌ، فإنهُ وصفَ البدلَ بكونِهِ خيراً منها، والقرآنُ خيرٌ كلُّهُ، ولا يفضلُ بعضُهُ على بعض. وإن كان الثاني فذلك يدلُّ على أنَّ الحكمَ الناسخَ يكون خيراً من الحكم المنسوخ أو مِثْله، ونحن نقول إنهُ لا يمتنع أن يكون الحكم الناسخ، أصلحَ في التكليفِ وأنفعَ للمكلف.

---

(١) النحل، ١٠٢.

(٢) البقرة، ١٠٦.

وأمّا الوجهُ الثاني فلا دلالةَ فيهِ لأنَّ السُنَّةَ إذا كانتْ ناسخةً فالآتي بما هو خيرٌ إنَّما هو اللهُ تعالى، والرسولُ مُبلّغ؛ ولا يدلُّ ذلك على أنَّ الناسخَ لا يكونُ إلاَّ قرآناً، بل الاتيان بما هو خيرٌ أعمُّ من ذلك.

وأمّا الوجهُ الثالث، فلا دلالةَ فيهِ على لزومِ المجانَسةِ بين الآيةِ المنسوخِ حكمها وبين ناسخِهِ، لأنهُ وصفهُ بكونهِ خيراً، والقرآنُ لا تفاوتَ فيهِ، على ما سبق، فعلم أنَّ المفاضلةَ والمماثلةَ إنما هي راجعةٌ الى الحكمِ المنسوخِ والحكمِ الناسخ على ما سبق،

وعلى هذا، فلا نُسلِّمُ أنَّهُ إذا قال لهُ «ما آخذُ منكَ درهماً إلاّ وآتيكَ بخيرٍ منهُ» أنَّهُ يدلُّ على المجانسةِ، فإنَّ ما هو خيرٌ أعمُّ من الجنسِ، فكأنهُ قال: «آتيك بشيءٍ هو خيرٌ ممّا أخذت منكَ» والمذكور أوّلاً. وإن كان هو الآية والضمير في قولِهِ بخير منها، وإن كانَ عائداً اليها فلا يلزمُ منهُ المجانسةُ بينَ المضمرِ والمظهر.

وأمّا الوجهُ الرابع، فنحنُ قائلون بموجبهِ؛ فإنَّ المتمكنَ من إزالةِ الحكمِ بما هو خيرٌ منهُ إنَّما هو اللهُ عزَّ وجلَّ.

الوجهُ الثاني أنَّ الآيةَ تدلُّ على أنَّهُ لا بُدَّ في نسخِ كل آيةٍ من الأتيانِ بآيةٍ هي خيرٌ منها أو مثلها ضرورةَ الإخبار، ولكن ليسَ في ذلك دلالةٌ على أنَّ الآيةَ المأتي بها هي الناسخةُ لإمكانِ أنْ يكونَ بدلاً عن الآيةِ الأولى وإن كانَ الناسخُ غيرها.

الثالث أنَّ ظاهرَ الآيةِ يتناولُ نسخَ رسمِ الآيةِ، والأصلُ تنزيلُ اللفظِ على حقيقتهِ، وفي حملهِ على نسخِ الحكم، صرفُهُ الى جهةِ المجازِ، وهو خلافُ الأصلِ؛ والنزاعُ إنَّما وقعَ في نسخِ الحكمِ، لا في نسخ الرسمِ.

وعن المعارضةِ الأولى من جهةِ المعقولِ من ثلاثةِ أوجهٍ.

الأوّل أنَّ ذلكَ إنَّما يمتنعُ إنْ لو كانتِ السُنَّةُ رافعةً لما هي فرعٌ عليهِ من القرآن، وليس كذلك بل ما هي فرعٌ عليهِ غيرُ مرفوعٍ بها، وما هو مرفوعٌ بها ليستْ فرعاً عليهِ.

الثاني أنَّ ما ذكروهُ حجَّةٌ عليهم، فإنَّ القرآن قد دلَّ على وجوبِ الأخذِ بما يأتي بهِ الرسولُ ووجوب اتباعِهِ؛ فإذا أتى بنسخِ حكمِ الآيةِ، ولم يتّبع، كانَ على خلافِ ما ذكروهُ.

الثالث أنَّ السُنَّةَ ليستْ رافعةً للقرآنِ، وإنَّما هي رافعةٌ لحكمِهِ، وحكمُهُ ليس أصلاً لها، فإذاً المرتفعُ ليسَ هو الأصلُ وما هو الأصلُ غير مرتفع.

وعن المعارضةِ الثانيةِ أنَّ القرآنَ، وإنْ كان معجزاً في نظمِهِ وبلاغتِهِ، ومتلواً ومحترماً، فليس فيهِ ما يدلُّ على أنَّ دلالةَ كلِّ آيةٍ منهُ أقوى من دلالةِ غيرِهِ من الأدلَّةِ. ولهذا، فإنَّهُ لو تعارضَ عامٌّ من الكتابِ وخاصٌّ من السُنَّةِ المتواترةِ، كانت السنَّة مُقدَّمةً عليهِ؛ وكذلك أيضاً لو تعارضت آيةٌ ودليلٌ عقلي، فإنَّ الدليلَ العقليّ يكونُ حاكماً عليها؛ وكذلك الإجماعُ وكثيرٌ من الأدلَّة على ما يأتي في الترجيحاتِ. وعلى هذا، فلا يمتنعُ رفعُ حكمِ الآيةِ بدليلِ السُنَّة. كيف وانَّ السُنَّةَ الناسخةَ ليستْ مُعارضةً ولا نافيةً لمقتضى الآيةِ بل مُبيِّنة ومخصِّصة على ماسبق.

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في جوازِ نسخِ الحكمِ الثابتِ بالإجماع

فنفاهُ الأكثرون، وأثبتهُ الأقلون.

والمختارُ مذهبُ الجمهورِ؛ ودليلهُ أنَّ ما وُجِدَ من الإجماع بعد رسول اللهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، وانقراضِ زمنِ الوحي لو نُسِخَ حكمُهُ، فإمَّا أن يكونَ بنصٍّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ، أو بإجماعٍ آخر، أو قياس: لا جائزَ أن يكونَ بنصٍّ، لأنَّ ذلك النصَّ لا بُدَّ وأن يكونَ موجوداً في زمنِ النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، سابقاً على هذا الإجماع، لاستحالة حدوثِ نصٍّ بعد وفاةِ رسولِ اللهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم؛ ولو كان ذلك النصُّ متقدّماً على الإجماعِ، لكان إجماعُهم على خلافِ مقتضاهُ خطأً، وهو غيرُ متصورٍ من الأمَّةِ؛ ولا جائز أنْ يكونَ بإجماعٍ آخر لأنَّ الإجماعَ الثاني إمَّا أن يكونَ بناءً على دليلٍ رافعٍ لحكمِ الإجماعِ الأوّل، أو لا بناء على دليلٍ: فإنْ لم يكنْ مبنيّاً على دليلٍ، كان خطأً، والأمَّة مصونةٌ عنهُ؛ وإن كان ذلك بدليلٍ، فذلك الدليلُ إمَّا أن يكونَ نصاً أو قياساً: لا جائز أنْ يكونَ نصاً لأنَّهُ لا بُدَّ وأن يكونَ متقدِّماً على الإجماعين متحقّقاً في زمنِ النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، ويلزمُ من ذلك الخطأ في الإجماعِ الأوّل، وهو محالٌ ولا جائز أن يكونَ قياساً، لأنَّهُ لا بُدَّ لهُ من أصلٍ، والحكم في ذلك الأصل إمَّا أن يكونَ بدليلٍ متجددٍ بعد الإجماعِ

الأوّل، أو سابقٍ عليه: فإن كان بدليلٍ متجدّدٍ فهو إمّا إجماعٌ أو قياسٌ، لاستحالةِ تجدُّدِ النصّ؛ فإنْ كان إجماعاً فلا بُدّ له من دليلٍ، وذلك الدليلُ لا بُدَّ وانْ يكونَ نصاً أو قياساً على أصلٍ آخر، فإنْ قياساً على أصل آخر، فالكلامُ في ذلك الأصلِ كالكلامِ في الأوّلِ، فإمّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى أصلٍ ثابتٍ بالنصّ، والتسلسلُ مُحالٌ، والثاني يلزمُ منهُ أنْ يكونَ النصُّ على أصلِ القياسِ سابقاً على الإجماعِ الأوّل. وعند ذلك فصحّةُ القياسِ عليهِ مشروطةٌ بعدمِ الإجماعِ الأوّل على مناقضتهِ،ونسخُ الإجماعِ الأوّل بهِ متوقّفٌ على صحتهِ، وهو دورٌ ممتنعٌ.

هذا كلهُ، إن كان دليلُ اصلِ القياسِ الذي هو مستندُ الإجماعِ متجدداً. وإن كانَ سابقاً على الإجماعِ الأوّل، فعدولُ أهل الإجماعِ عنهُ دليلٌ على عدمِ صحّةِ القياسِ عليهِ، وإلاّ كان إجماعُهم خطأً، وهو محالٌ.

وأمّا إنْ كان الناسخُ لحكمِ الإجماعِ الأوّل هو القياس، فلا بُدَّ وأن يكونَ مستنداً إلى أصلٍ ثابتٍ بالنصّ، والكلامُ في نسخِ النصّ بهِ ممّا يُفضِي الى الدورِ، كما قرّرناه قبل.

فإن قيل: فلو اختلفتِ الأمّةُ في المسألةِ على قولين، فقد أجمعت على أنّ المقلّد لهُ الأخذ بأيّ القولين شاء. ولو أجمعتْ بعد ذلك على أحدِ القولين، فقد أجمعتْ على حصر ما أجمعتْ أولاً على تجويزهِ، وهو نسخُ حكم الإجماع بالإجماع.

قلنا: نحن لا نُسلّمُ تصوّرَ انعقادِ الإجماعِ الثاني على ما سبق في مسائل الإجماع.

المسألة الثانية عشرة

مذهبُ الجمهورِ أنّ الإجماعَ لا يُنسخُ بهِ

خلافاً لبعضِ المعتزلةِ وعيسى بن ابانٍ.

ودليلُ الامتناعِ أنَّ المنسوخَ بهِ إمّا أن يكونَ حكمَ نصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ: الأوّلُ مُحالٌ، لأنَّ الإجماعَ إمّا أن يكونَ مستنداً إلى دليلٍ أو ليس مستنداً إلى دليلٍ فإن لم يكنْ مستنداً إلى دليلٍ فهو خطأ. وإن كان مستنداً إلى دليلٍ، فذلك الدليلُ إمّا أن يكونَ نصاً

أو قياساً، لا جائز أن يكونَ قياساً لما سنبيّنهُ بعد. وإنْ كانَ نصاً فالناسخُ ذلك النصُّ، لا الإجماع وإن قيل إنَّ الإجماعَ ناسخٌ، فليس إلاَّ بمعنى أنَّهُ يدلُّ على الناسخ؛ وإن كان ناسخاً لحكم ـإجماعٍ سابقٍ، فهو باطلٌ بما في المسألة التي قبلها. وإن كانَ ناسخاً لحكم قياسٍ، فالقياسُ إمَّا أن يكونَ صحيحاً أو لا يكون صحيحاً: فإن كان صحيحاً، فإجماعُ الأمَّة على خلاف مقتضاهُ، إن كان لا لدليلٍ فهو خطأ؛ وإن كان لدليلٍ، فذلك الدليلُ إمَّا أن يكونَ نصاً أو قياساً: فإنْ كان نصاً فالرافعُ لحكم ـذلكَ القياس هو النصُّ؛ وإنْ كانَ قياساً، فإمَّا أن يكونَ راجحاً على القياسِ الأوَّل، أو مرجوحاً، أو مساوياً: فإنْ كانَ راجحاً، فالأوَّلُ لا يكونُ مقتضاهُ ثابتاً لأنَّ شرطَ ثبوت الحكم ـرجحان مقتضيهِ؛ وكذلك إنْ كان مساوياً؛ وان كانَ القياسُ الأوَّل راجحاً، فالإجماعُ على القياس الثاني خطأ، وهو ممتنعٌ.

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ مُعارضٌ بالنقلِ والمعنى.

أمَّا النقلُ فهو أنَّ ابن عباس حينَ قالَ لعثمان «كيف تحجبُ الأمَّ عن الثلثِ بالأخوين» والله تعالى يقول: ﴿فإنْ كانَ لهُ أخوةٌ فلأمِّهِ السدسُ﴾[1] والأخوانِ ليسا بأخوةٍ؟ قال عثمان حجبها قومك يا غلام، وذلك دليلُ النسخ ـبالإجماع.

وأمَّا المعنى، فهو أنَّ الإجماع دليلٌ من أدلَّةِ الشرع ـالقطعيَّةِ فجازَ النسخُ بهِ كالقرآنِ والسُنَّةِ المتواترة.

قلنا: أمَّا قصَّةُ ابن عباس مع عثمان إنَّما يصحُّ الاستدلالُ بها إن لو كانَ حكم الأمِ مع الأخوين منسوخاً، وليس كذلك، إلاَّ أنْ يكونَ الأخوانِ ليسا بأخوةٍ، وليس كذلك على ما سبق بيانُهُ في مسائل العموم.

وما ذكروهُ من المعنى فحاصلهُ يرجعُ إلى إثباتِ كونهِ ناسخاً بالقياسِ على النصِّ، وهو غيرُ مُسلَّم الصحَّةِ في مثلِ هذهِ المسائل؛ وإنْ كان صحيحاً، غير أنَّهُ ممَّا يمتنعُ التمسُّكُ بهِ لما بيَّناهُ.

---

(١) النساء، ١١.

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في نسخ حكم القياس

فمنهم من منع من ذلك مُطلقاً، كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله، مصيراً منهم إلى أنَّ القياسَ اذا كان مستنبطاً من أصلٍ، فالقياسُ باقٍ ببقاء الأصلِ، فلا يُتصوَّرُ رفعُ حكمِهِ مع بقاء أصلهِ. ومنهم من جوَّزَ ذلك مُطلقاً، كأبي الحسين البصريّ، لكنّهُ فصّل بين القياسِ الموجودِ في زمن النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، والقياسِ الموجودِ بعدَهُ، فقال: إنْ كانَ القياسُ موجوداً زمن النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بأنْ يكونَ قد نصَّ على أصلٍ كتنصيصهِ على تحريمِ بيعِ البرّ، بالبرّ مُتفاضلاً وتعبّد الناس بقياس غير البرّ على البرّ بواسطةِ الكيلِ مثلاً بامارة تدلُّ عليهِ؛ فإذا قضى بتحريمِ بيعِ الأرُزّ بناء على القياسِ على البرّ، فلا يمتنعُ نسخهُ بالنصّ وبالقياس: أمَّا النصُّ، فبأن يُنصَّ بعد ذلك على إباحة بيع الأرُزّ وينسخ تحريمه؛ وأما القياس، فبأن ينص على إباحة بيع بعض المأكولاتِ ويتعبد بالقياسِ عليهِ بواسطةِ كونهِ مأكولاً بأمارةٍ هي أقوى من الامارةِ الدالّةِ على أنَّ علّةَ تحريمِ البرّ هي الكيلُ. وإن كانَ القياسُ موجوداً بعدَ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بأنْ يكونَ قد اجتهدَ بعضُ المجتهدين فأدّاهُ القياسُ الى تحريمِ شيء بعدَ البحث عن الأدلّةِ المعارضةِ وعدم الظفرِ بها ثم اطلع بعد ذلك على نصٍّ أو إجماعٍ متقدمٍ، أو قياسٍ أرجح من قياسهِ، فإنّهُ يلزمُ من ذلك رفعُ حكمِ قياسهِ الأوّل، وإن كان ذلك لا يُسمى نسخاً.

قال: وهذا كلُّهُ إنَّما يتمُّ على القولِ بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ، حيث أنَّهُ تعبدَ بالقياسِ الأوّلِ، ثمَّ رفع. وأمَّا مَنْ لا يقولُ بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ، فإنَّهُ لا يقولُ بتعبدهِ بالقياسِ الأوّل، فرفعُهُ لا يكونُ متحقَّقاً. هذا جملةُ ما ذكرهُ أبو الحسين.

وأمَّا نحن فنقول: العلّةُ الجامعةُ في القياسِ إمَّا أن تكونَ منصوصةً، أو مستنبطةً بنظر المجتهد.

فإن كانتْ منصوصةً، فهو في معنى النصّ؛ وما مثلُ هذا القياسِ فليكن نسخُ حكمِهِ بنصٍّ أو بقياسٍ في معناهُ، ولو ذهبَ إليهِ ذاهبٌ بعدَ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لعدم اطلاعهِ على ناسخهِ بعد البحثِ عنهُ، فإنهُ وإنْ كان متعبداً باتباعِ ما أوجبهُ ظنُّهُ، فرفع حكمِهِ في حقّهِ بعد اطلاعهِ على الناسخِ لا يكونُ نسخاً متجدداً، بل تبيَّن أنَّهُ كان

منسوخاً، وفرقٌ بين الأمرَين.

وأمّا إنْ كانتِ العلّةُ الجامعةُ مستنبطة بنظرِ المجتهد، فحكمها في حقّهِ غيرُ ثابتِ بالخطاب، فرفعهُ في حقّه عندَ الظفرِ بدليلٍ يُعارضهُ، و يترجّحُ عليهِ لا يكونُ نسخاً، على قولنا إنَّ النسخَ رفعُ حكمِ خطابٍ، على ما قرّرناهُ، وإنْ كان مشاركاً للنسخ في رفع الحكمِ وقطع استمراره، وسواء قلنا إنَّ كلَّ مجتهد مُصيبٌ أو لم نَقُلْ بذلك.

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا في النسخ بالقياسِ

على ثلاثةِ أقوالٍ: ثالثها الفرْقُ بين القياس الجليّ والخفيّ، وهو قولُ أبي القاسمِ الأنماطي من أصحابِ الشافعي.

والمختار أنّهُ إنْ كانتِ العلّةُ الجامعةُ في القياسِ منصوصةً، فهي في معنى النصّ، فيصحُّ النسخُ بهِ؛ وإنْ كانت غيرَ منصوصةٍ، فإمّا أن يكونَ القياسُ قطعياً أو ظنياً بأن تكونَ العلّةُ فيهِ مستنبطةً بنظرِ المجتهد.

فإنْ كان قطعياً، كقياس الأمَة على العبدِ في تقويمِ النصيب على السيد المعتقِ، فإنّهُ وإن كان مانعاً من إثباتِ حكمِ دليلٍ آخر كان نصاً أو قياساً، فلا يكونُ ذلك نسخاً، وإن كان في معنى النسخ، لكونهِ ليسَ بخطاب، على ما بيّناهُ من أنَّ النسخَ إنّما هو الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ حكمِ خطابٍ آخر.

وإن كان القياسُ ظنياً، فيمتنعُ أنْ يكونَ ناسخاً، لأنَّ المنسوخَ حكمهُ: إمّا أن يكونَ نصاً أو إجماعاً أو قياساً: الأوّلُ والثاني مُحالٌ، إنْ كان النصُّ والإجماعُ خاصاً، لكون النصِّ الخاصِّ والإجماع مُقدّماً على القياسِ الظنيّ بالاتّفاقِ؛ وإنْ كانَ عامّاً، فلا نسخَ، لأنَّ القياسَ ليسَ بخطاب على ما سبق. وإنْ كانَ قياساً، فلا بُدّ وأنْ يكونَ القياسُ الثاني راجحاً على الأوّل.

وعند ذلك، فتارةً نقولُ إنَّ القياسَ الأوّل لا يكونُ قياساً لعدمِ ترجُّحهِ، وإنَّ الترجّحَ شرطٌ في الاقتضاء، وتارةً نقولُ إنّهُ وإن لزمَ منهُ رفعُ حكمِهِ، فهو في معنى النسخِ، ولكنهُ

ليس بنسخٍ، لما بيّناهُ من أنّ النسخَ هو الخطابُ الدالُّ على ارتفاعِ حكمِ خطابٍ، وهو غيرُ متحقّقٍ فيما نحنُ فيهِ.

وللمخالف شبهتان:

الأولى: قولهُ تعالى: ﴿الآن خفّفَ اللهُ عنكُمْ، وَعَلِمَ أنَّ فيكُمْ ضَعْفاً، فَإنْ يكُنْ مِنكُمْ مِائةٌ صَابِرةٌ يَغْلِبُوا مائتينِ، وَإِنْ يَكُنْ مِنكُم أَلفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَينِ بإذنِ اللهِ﴾[1] أوجبَ نسخَ ثباتِ الواحدِ للعشرةِ، وليس مُصرَّحاً بهِ، وإنَّما هو مُنبّهٌ عليهِ، وذلك هو نفسُ نسخِ حكمِ النصّ بالقياس.

الثانية: أنّهم قالوا: النسخُ أحد البيانين، فجاز بالقياس كالتخصيصِ.

والجوابُ عن الأولى أنَّها إنَّما تصحُّ إنْ لو كانَ ثبوتُ الواحدِ للاثنين الرافع ثبوت الواحدِ للعشرةِ مُستفاداً من القياسِ، وليس كذلك؛ بل استفادتُهُ إنَّما هي من نفسِ مفهومِ اللفظِ.

وعن الثانية أنّها منقوضةٌ بالإجماع وبدليلِ العقلِ وبخبرِ الواحدِ، فإنَّهُ يُخصصُ بهِ، ولا يُنسَخُ بهِ.

المسألة الخامسة عشرة

اتّفق الكلُّ على جوازِ النسخ بفحوى الخطابِ

كدلالةِ قولهِ تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لهما أُفٍّ﴾[2] على تحريمِ الضربِ وغيرهِ من أنواعِ الأذى، وعلى جوازِ نسخِ حكمهِ. وإنَّما اختلفوا في جوازِ نسخِ الأصلِ دونَ الفحوى، والفحوى دون الأصلِ. غير أنَّ الأكثرَ على أنَّ نسخَ الأصلِ يُفيدَ نسخ الفحوى، لأنَّ الفحوى تابع للأصلِ، ولا يُتصوَّرُ بقاء التابعِ مع ارتفاعِ المتبوعِ.

وأمَّا نسخُ الفحوى دون الأصلِ، فقد تردَّد فيهِ قول القاضي عبد الجبار، فجوَّزهُ تارةً نظراً إلى أنَّ ذلك جارٍ مجرى التنصيص على تحريمِ التأفيف وتحريمِ الضربِ العنيف،

---

(١) الأنفال، ٦٦. (٢) الإسراء، ٢٣.

فكأنَّهُ قال: «لا تقُلْ لهما أف ولا تضربهما» فرفعُ حكمِ أحدِهما يُفيدُ رفعَ حكمِ الآخر؛ ومنع منهُ تارةً؛ ووافقَهُ على المنع أبو الحسين البصري، مصيراً منها إلى أنَّ تحريمَ التأفيف إنَّما كان إعظاماً للوالدين. فإذا أبيح ضربهما كان ذلك نقضاً للغرضِ من تحريمِ التأفيف.

والمختارُ في ذلك أن يُقال: إثباتُ تحريمِ الضربِ في محلّ السكوتِ، إما أن يُقالَ أنَّهُ ثابتٌ بالقياسِ على تحريمِ التأفيفِ في محلّ النطق، أو انَّهُ ثابتٌ بدلالةِ اللفظ لغةً على اختلافِ المذاهبِ فيهِ.

فإنْ كان الأوّل، فيجبُ أنْ يُقالَ بأنَّ نسخَ حكم الأصلِ يُوجبَ رفعَ حكمِ الفرعِ، لاستحالةِ بقاء الفرع دون أصلِهِ، وإنْ لم يُسمَّ ذلك نسخاً، لما سبق. وانَّ رَفْعَ حكمِ الفرع لا يُوجِبُ رفعَ حكم الأصلِ، إذْ لا يلزمُ من رفع التابع رفعُ المتبوع.

وإن كان الثاني، فلا يخفى أنَّ دلالة اللفظِ على تحريمِ التأفيف بجهةِ صريحِ اللفظِ، وعلى تحريمِ الضرب بجهةِ الفحوى، وهما دلالتانِ مختلفتانِ، غير أنَّ دلالةَ الفحوى تابعةٌ لدلالة المنطوقِ. وعند ذلك، أمكن أنْ يُقالَ بأنَّ رفعَ حكمِ إحدى الدلالتين لا يلزمُ منهُ رفعُ حكمِ الدلالةِ الأخرى.

فإن قيل: فإذا كانتْ دلالةُ الفحوى تابعةً لدلالةِ المنطوقِ، فرفعُ الأصلِ ممّا يمتنعُ معهُ بقاء التابعِ؛ وأيضاً فإنَّ الغرضَ من دلالةِ المنطوقِ إعظامُ الوالدين، فرفعُ حكمِ الفحوى ممّا يخلُّ بالغرضِ من دلالةِ المنطوقِ، فيمتنعُ معهُ بقاء حكمِ المنطوقِ.

قلنا: أمّا الأوّل فمندفعٌ، وذلك لأنَّ دلالةَ الفحوى، وإنْ كانت تابعةً لدلالةِ المنطوقِ، فنسخُ حكمِ المنطوقِ ليس نسخاً لدلالتهِ، بل نسخاً لحكمِهِ؛ ودلالةُ الفحوى تابعةٌ لدلالةِ المنطوقِ على حكمِهِ، لا أنَّها تابعةٌ لحكمِهِ، ودلالتهُ باقيةٌ بعد نسخِ حكمِهِ، كما كانت قبل نسخهِ؛ فما هو أصلٌ لدلالة الفحوى غيرُ مرتفعٍ، وما هو المرتفعُ ليس أصلاً للفحوى.

وأمّا الثاني، فغايةُ ما يلزمُ من نسخِ حكمِ الفحوى إبطالُ الغرضِ من أصلِ إثباتِ الحكمِ فيهِ، ولا يخفى أنَّ غرضَ إثباتِ التحريمِ للتأفيف مُغايرٌ لغرَضِ تخصيصهِ بالذكرِ، تنبيهاً بالأدنى على الأعلى؛ ولا يلزمُ من إبطالِ أحدِ الغرضين إبطالُ الغرضِ الآخر.

المسألة السادسة عشرة

أختلفوا في نسخ حكم أصلِ القياس، هل يبق معهُ حكمُ الفرعِ أو لا؟

فذهب بعضُ أصحاب أبي حنيفة الى بقائهِ، والباقون الى امتناعهِ، وهو المختارُ، لأنَّ ثبوتَ الحكمِ في الفرع تابعٌ لاعتبار علَّتِهِ بحكم الأصلِ، فإذا نُسخَ حكمُ الأصلِ خرجتِ العلّةُ المستنبطةُ منهُ عن أن تكونَ معتبرةً في نظرِ الشارعِ، فبطلَ ما كان تابعاً لاعتبارها.

فإن قيل: يلزمُ ممّا ذكرتموهُ نسخُ حكمِ الفرع بالقياسِ على حكم الأصلِ، حيث جعلتم رفعَ حكم الفرع تابعاً لرفعِ حكمِ الأصلِ، و النسخُ بالقياسِ غيرُ جائزٍ على ما قررتموهُ، ثمَّ ما ذكرتموهُ من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع، متى يلزمُ ذلك، إذا كان الحكمُ يفتقرُ في دوامه إلى دوامِ سببهِ، أو إذا لم يفتقر؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ؛ والثاني ممنوعٌ؛ فَلِمَ قلتم بافتقارهِ إليهِ؟ وإنْ سلَّمنا ذلك، ولكن ما ذكرتموهُ مُنتقضٌ بالأب، فإنَّهُ يتبعُهُ ولدهُ الطفل في الإسلامِ والكفرِ، ولو زال إسلامُ الأبِ بالردَّةِ، لم يلزمْ منهُ زوالُ ما كان ثابتاً للولدِ من الإسلام تبعاً لهُ.

قلنا: جوابُ الأوّل أنّا لا نُسلِّمُ أنَّ رفعَ الحكمِ في الفرع كانَ بالقياسِ على رفع حكم الأصلِ، وإلاَّ لافتقر إلى علَّةٍ جامعةٍ نافيةٍ لهما، وليس كذلك. وإنَّما قيل برفعهِ لانتفاء علَّتِهِ، وفرقٌ بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبهِ و بين انتفائهِ بالقياس.

وجوابُ الثاني أنَّهُ إنْ قيل بافتقارِ الحكمِ في دوامهِ إلى دوامِ علَّتِهِ فهو المطلوبُ؛ وإنْ لم يُقلْ بذلك، فلا خلافَ بين أئمةِ الفقهِ أنَّهُ وإنْ لم يفتقرِ الحكمُ في دوامِهِ إلى دوامِ ضابطِ حكمة الحكم المعرّف للحكم في الفرع في ابتدائهِ أنَّهُ لا بُدَّ من دوامِ احتمالِ الحكمةِ؛ حتى أنَّهُ لو انتهتْ حكمةُ الحكمِ قطعاً، امتنعَ بقاؤهُ بعدَها؛ وإذا لم يكنْ بُدٌّ من دوامِ احتمالِ الحكمةِ، فلا بُدَّ من أن تكونَ معتبرة لاستحالةِ بقاء الحكمِ لحكمةٍ غير معتبرة، و بنسخِ حكمِ الأصلِ زال اعتبارُها؛ وانتفاء ما لا بُدَّ منهُ في دوامِ الحكم يوجِبُ رفعَ الحكم.

وعلى هذا فقد اندفعَ النقضُ؛ فإنّا لا نُسلِّمُ أنَّ إسلامَ الأبِ علّةٌ موجبةٌ لإسلامِ الابنِ، حتى يلزَمَ من انتفاء إسلامِهِ انتفاء إسلامِ الابن، ولا أنَّ دوامَ إسلامِ الأب معتبرٌ في دوامِ إسلام الابنِ، ليلزمَ من انتفائهِ انتفاؤهُ.

المسألة السابعة عشرة

لا نعرفُ خلافاً بين الأمَّةِ في أنَّ الناسخَ إذا كانَ مع جبريل، عليهِ السلامُ، لم ينزلْ بهِ إلى النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ و سلَّم، لم يثبتْ لهُ حكمٌ في حقِّ المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الأوّل على ما كانوا عليهِ قبل إلقاء الناسخ إلى جبريل. وإنَّما الخلافُ فيما إذا وردَ النسخُ إلى النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، ولم يُبلِّغ الأمَّة، هل يتحقَّقُ بذلك النسخُ في حقِّهم، أو لا؟.

فذهبَ بعضُ أصحابِ الشافعي إلى الإثباتِ؛ وبعضهم إلى النفي، وبهِ قال أصحابُ أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل، وهو المختارُ.

وبيانهُ أنَّ النسخَ لهُ لازمٌ، وهو ارتفاعُ حكمِ الخطابِ السابقِ وامتناعُ الخروج بالفعلِ الواجبِ أولاً عن العهدةِ، ولزوم الإتيانِ بالفعلِ الواجبِ الناسخِ والأثم بتركهِ، والثواب على فعلهِ. وهذِ اللوازمُ منتفيةٌ، ويلزمُ من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. أمَّا أنَّ الحكمَ السابقَ لم يرتفعْ، فهو أنَّ المكلفَ يُثابُ على فعلهِ، ويخرجُ بهِ عن العهدةِ، ويأثمُ بتركهِ لهُ قبلَ بلوغ النسخ إليهِ بالإجماع. ولهذا، فإنَّ أهلَ قبا لمَّا بلغهم نسخُ التوجُّهِ إلى بيتِ المقدسِ بالتوجُّهِ الى الكعبةِ استداروا، والنبيُّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، اعتدَّلهم بالركعاتِ التي أتوا بها بعد نزولِ النسخِ، قبلَ علمهم بالنسخِ، ولم يُنكر عليهم.

وأمَّا أنَّ الخطابَ بالنسخِ غيرُ لازمٍ للمكلَّفِ قبل البلوغ فبيانُهُ بالنصِّ والحكم.

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى: ﴿وما كنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] وقوله تعالى: ﴿لِئلاً يَكُونَ للناسِ عَلى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرسُلِ﴾[2] وقولهُ تعالى: ﴿وَمَا كان رَبُّكَ مُهلِكَ القُرى حَتَّى يَبْعَثَ في أمِّها رَسُولاً﴾[3].

وأمَّا الحكمُ فهو أنَّ المكلَّفَ، لو فعلَ العبادة التي وردَ بها الناسخُ على وجهها، كان آثماً عاصياً غيرَ خارجٍ بهِ عن العهدةِ، كما لو صلَّى الى الكعبةِ، قبلَ بلوغِ النسخِ إليهِ، ولو كان مخاطباً بذلك لخرجَ بهِ عن العهدةِ، ولما كانَ عاصياً بفعلِ ما خُوطِبَ بهِ.

---

(١) الإسراء، ١٥.
(٢) النساء، ١٦٥.
(٣) القصص، ٥٩.

وللمخالفين خمسُ شبهٍ.

الشبهة الأولى أنّ المكلفَ متصّرفٌ بالاذنِ من الشارع، فلزم رفعهُ برفعِ الشرعِ لهُ، وانْ لم يعلمَ المكلفُ بالرفعِ كما لو عزلَ الموكلُ الوكيلَ عن التصرُّفِ فإنَّهُ لا ينعقدُ تصرُّفهُ بعد ذلك، وإن لم يعلمْ بعزلِهِ.

الثانية أن النسخَ إسقاطُ حقٍّ لا يعتبرُ فيهِ رضى من يسقطُ عنهُ، فلا يعتبرُ فيهِ علمهُ، كالطلاقِ والعتقِ والإبراء.

الثالثة أنَّ النسخُ إباحةُ تركِ الفعلِ بعدَ إيجابِهِ، أو إباحة فعلِهِ بعد خطرِهِ، فلا يتوقَّفُ ذلك على علم من أبيح لهُ، كما لو قال لزوجتِهِ: «إنْ خرجتِ بغيرِ اذني، فأنتِ طالقٌ»، ثمّ أذنَ لها من حيث لا تعلم، فإنَّهُ يثبتُ حكمُ الإباحةِ في حقّ الزوجةِ، ولا يقعُ الطلاقُ بخروجها.

الرابعة أنَّ نسخَ الحكمِ إباحةُ تركِ المنسوخِ الذي هو حقٌّ الشارعِ، فوجبَ أن يثبتَ قبلَ علمِ المُباحِ لهُ، كما لو قال القائلُ «أبحتُ ثمرةَ بستاني لكلّ مَنْ دخلَهُ» فإنَّهُ يُباحُ لكلّ داخلٍ، وإنْ لم يعلمْ بذلك.

الخامسة أنَّ رفعَ الحكم يتحقَّقُ بعدَ علمِ المكلفِ بالنسخِ، فرفعهُ إمَّا أنْ يكونَ بعلمهِ أو بالنسخِ، والعلمُ غيرُ مؤثّرٍ في الرفعِ، فكان الرفعُ بالنسخِ، ولزمَ رفعهُ عندَ تحقُّقِ النسخِ.

والجوابُ عن الأول بمنعِ عزلِ الوكيلِ قبلَ علمهِ بالعزلِ.

وعن الثانية لِمَ قالوا بأن النسخَ إذا لم يتوقَّفْ على رضى المنسوخِ عنهُ، لا يتوقَّف على علمهِ. ولا يلزمُ من عدمِ اعتبارِ العلمِ في صورة الاستشهادِ عدمُ اعتبارهِ في النسخِ. فإنَّهُ لا مانعَ أنْ يكونَ عدمُ اعتبارِ العلمِ، ثَمَّ لعدمِ تضمُّنِهِ رفعَ حكمِ خطابٍ سابقٍ بخلاف ما نحن فيهِ، فكان العلمُ مشترَطاً فيهِ، لما ذكرناهُ.

وعن الثالثة والرابعة بمنع الحكم فيما ذكروهُ من صورةِ الاستشهادِ.

وعن الخامسة أنَّ رفع الحكمِ بالنسخِ مشروطٌ بالعلم، ولا تحقُّق للمشروطِ دونَ شرطِهِ.

المسألة الثامنة عشرة

الزيادة على النصِّ هل تكونُ نسخاً

وقد أتَّفق العلماء على أنَّ ا لزيادةَ إذا كانتْ عبادةً منفردةً بنفسها عن العبادةِ المزيد عليها، أنَّها لا تكونُ نسخاً لحكم المزيدِ عليهِ، وذلك كزيادةِ صلاةٍ على صلواتٍ أو صومٍ أو حجة أو زكاة، إلاَّ ما نُقِلَ عن بعضِ العراقيين أنَّهم قالوا: إنَّ زيادة صلاة سادسةٍ على الصلواتِ الخمسِ يكونُ نسخاً من جهةِ أنَّ الصلاةَ الوسطى المأمور بالمحافظةِ عليها في قولِهِ تعالى: ﴿حافظوا على الصلواتِ والصلوةِ الوسطى﴾ تخرج عن كونها وسطى، وهو غيرُ صحيحٍ لوجهين:

الأوّل: أنَّ النسخ إنَّما يكونُ لحكمٍ شرعيٍّ على ما تقدّم؛ وكونُ العبادةِ وسطى أمرٌ حقيقيٌّ ليسَ بحكمٍ شرعيّ.

الثاني: أنَّهُ يلزمُ عليهِ، أن لو أوجبَ الشارعُ أربع صلواتٍ، ثمَّ أوجبَ صلاةً خامسةً، أو زكاةً أو صوماً، أن يكونَ ذلك نسخاً لإخراجِ العبادةِ الأخيرةِ عن كونها أخيرةً، وإخراجَ العباداتِ السابقةِ عن كونها أربعاً، وهو خلافُ الإجماع.

وإنَّما اختلفوا في غيرِ هذهِ الزيادةِ كزيادةِ ركعةٍ على ركعاتِ صلاةٍ واحدة، وزيادة جلداتٍ على جلداتِ حدٍّ واحدٍ، وزيادة صفةٍ في رقبة الكفارة، كالإيمانِ، إلى غيرِ ذلك من الزياداتِ: فذهبتِ الشافعيَّةُ والحنابلةُ وجماعةٌ من المعتزلةِ، كالجبائي وأبي هاشم، الى أنَّها لا تكونُ نسخاً. وقالت الحنفيَّةُ تكونُ نسخاً ومنهم من فصَّل.

ثمَّ القائلونَ بالتفصيلِ، منهم مَن قال إنْ كانتِ الزيادةُ قد أفادت خلافَ ما أفادهُ مفهومُ المخالفةِ والشرط، كانتِ الزيادةُ نسخاً، كإيجابِ الزكاةِ في معلوفةِ الغنمِ، فإنَّهُ خلافُ ما أفادهُ قولهُ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «في الغنم السائمةِ زكاةٌ» (١) من نفي الزكاةِ عن المعلوفةِ، وإلاَّ فلا.

ومنهم من قال إنْ كانت الزيادةُ مغيّرةً لحكمِ المزيدِ عليهِ في المستقبلِ، كزيادةِ التغريبِ في المستقبلِ، على الحدّ، وزيادة عشرين جلدةً على حدّ القذف، كانت نسخاً؛

---

(١) تقدم ص. ٦٧.

وإن لم تغيّرْ حكمَهُ في المستقبل، فإنّها لا تكونُ نسخاً؛ وسواء كانتِ الزيادةُ لا تنفكُّ عن المزيدِ عليهِ، كما لو وجبَ علينا سترُ الفخذِ، فإنهُ يجبُ سترُ بعضِ الركبةِ، ضرورة أنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ بهِ، فهو واجبٌ، أو كانتِ الزيادةُ عندَ تعذُّرِ المزيدِ عليهِ، وذلك كإيجاب قطع رجلِ السارقِ، بعدَ قطعِ يديهِ؛ وهذا هو مذهبُ الكرخي وأبي عبدِ اللهِ البصري من المعتزلةِ.

ومنهم من قال إنْ كانتِ الزيادةُ قد غيَّرتِ المزيدَ عليهِ تغيراً شرعياً بحيث صار المزيدُ عليهِ، لو فعلَ بعدَ الزيادةِ على حسبَ ما كانَ يفعلُ قبلَها، كان وجودُهُ كعدمهِ، ووجبَ استئنافهُ، كزيادةِ ركعةٍ على ركعتي الفجر، كان ذلك نسخاً، أو كانَ قد خيّر بين فعلينِ، فزيدَ فعلٌ ثالثٌ، فإنّهُ يكونَ نسخاً لتحريمِ تركِ الفعلين السابقين، وإلاَّ فلا، وذلك كزيادةِ التغريبِ على الحدِ، وزيادةِ عشرينَ جلدةً على حدِّ القذفِ، وزيادةِ شرط منفصلٍ في شرائطِ الصلاةِ، كزيادة الوضوء؛ وهذا هو مذهبُ القاضي عبدِ الجبار.

ومنهم من قال إنْ كانتِ الزيادةُ متصلةَ بالمزيدِ عليهِ اتصالَ اتحادِ رافعٍ للتعدُّدِ والانفصالِ، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح، فهو نسخٌ، وإنْ لم تكن الزيادةُ كذلك، كزيادةِ عشرينَ جلدةً على حدِ القذفِ، فلا تكونُ نسخاً. وهذا هو الذي اختارهُ الغزالي والمختارُ أنّهُ إن كانتِ الزيادةُ متأخرةً عن المزيدِ عليهِ، وكانتْ رافعةً لحكمٍ شرعيّ؛ كان ذلك نسخاً، ووجبَ النظرُ في دليلِ الزيادةِ، فإنْ كانَ ممّا يجوزُ بمثلهِ نسخُ حكمِ النصّ، فهو نسخٌ؛ وإلاَّ فلا. وإن لم تكنِ الزيادةُ متأخّرةً عن المزيدِ عليهِ، أو كانتْ رافعةً لحكمِ العقلِ الأصلي لا غير، لم يكنْ ذلك نسخاً شرعياً، وإنْ كان نسخاً لغوياً، وجازَ بكلّ ما يصلحُ أنْ يكونَ دليلاً في موضعهِ، وإنْ لم يُجزْ بهِ النسخُ، كالقياس وخبر الواحدِ ونحوهِ؛ وهذا هو اختيارُ أبي الحسين البصري.

وإذا اتينا على شرحِ المذاهبِ بالتفصيلِ، فلا بُدَّ من النظرِ فيما يتفرّعُ على هذهِ المذاهبِ من المسائلِ الفرعيّةِ، والكشف عن وجهِ الحقّ في كلّ واحدٍ منها، تتمّةً للمقصودِ، وهي عشرةُ فروع:

الفرعُ الأوّل إذا وجبتِ الزكاةُ في معلوفةِ الغنمِ، لا يكونُ ذلك نسخاً لحكمِ قولهِ،

صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « في الغنمِ السائمةِ زكاةٌ »[1] لأنَّهُ لا يقتضي نفي الزكاةِ عن المعلوفةِ، كما سبقَ في إبطالِ دليلِ الخطابِ، وإنَّما يقتضي نفي الزكاةِ عن المعلوفةِ، بناء على حكمِ العقلِ الأصليّ، فرفعهُ لا يكونُ نسخاً لما تقدّم؛ وإنْ سلّمنا أنَّ دليل الخطاب حجّةٌ، وأنّهُ يدلُّ على نفي الزكاة عن المعلوفةِ، فلا يخفى أنَّ وجوبَ الزكاةِ فيها يكونُ رافعاً لما اقتضاهُ دليلُ الخطابِ، فيكونُ نسخاً.

الفرع الثاني إذا زيدتْ ركعةٌ على ركعتي الصبح بحيث صارتْ صلاةُ الصبحِ ثلاثَ ركعاتٍ، قال أبو الحسينِ البصريّ هذا ليس بنسخٍ لحكمِ الدليلِ الدالّ على وجوبِ صلاةِ الصبحِ، لأنَّ زيادةَ الركعةِ، إمّا أنْ تكونَ نسخاً للركعتين، أو نسخاً لأجزائها ووجوبِها، أو نسخاً لوجوبِ التشهُّدِ عقيبَ الركعتين: لا جائزَ أنْ يكونَ نسخاً للركعتينْ، لأنَّ النسخَ لا يتعلَّقُ بالأفعال كيف وانَّ الركعتين قارتان لم يرتفعا؛ ولا جائز أن يكونَ نسخاً لاجزائها، وإلاَّ كان زيادة غسْلِ عضوٍ آخر في طهارة الصلاة ناسخاً لأجزائِها ووجوبها، الذي كانَ قبل إيجابِ غسلِ العضو الزائدِ؛ ولم يَقلْ بهِ من قال بهذا المذهبِ، كالقاضي عبدِ الجبار، كما عُرفَ من مذهبهِ؛ ولا جائز أن يكونَ نسخاً لوجوبِ التشهُّدِ عقيبَ الركعتين، لأنَّهُ إنّما كانَ واجباً آخرَ الصلاةِ، وذلك غيرُ مرتفعٍ، ولا متغيّر؛ وإنَّما المتغيّرُ آخرُ الصلاةِ، فإنَّ آخرها كانَ بآخرِ الركعتين، والآنَ صار آخر الثلاث. وقد قيلَ في إبطالهِ لا نُسلِّمُ الحصرَ فإنَّهُ كان يُحرِّمُ الزيادةَ على الركعتين، والتحريمُ حكمٌ شرعيٌّ، وقد ارتفعَ بالزيادةِ، وليسَ بحقٍّ إذْ لقائلٍ أن يقولَ: إنَّما يصحُّ ذلك إن لو كانَ الأمرُ بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادةِ عليهما، وليسَ كذلك، بل أمكن أن يكونَ ذلك مُستفاداً من دليلٍ آخر، فزيادةُ الركعةِ على الركعتين لا يكونُ نسخاً لحكمِ الدليل الدالّ على وجوبِ الركعتين. وقد قيل في إبطالهِ أيضاً، إنَّ النسخَ إنَّما هو لأجزاء الركعتين بتقديرِ انفرادِهما، وهو حكمٌ شرعيّ، وقد ارتفعَ بالزيادةِ، وفيهِ نظرٌ، إذْ يُمكنُ أن يُقالَ: معنى كون الركعتين مجزية أنَّهُ يخرجُ بها عن عهدةِ الأمرِ، ومعنى الخروج بها عن العهدةِ أنَّهُ لا يجبُ مع فعلها شيء آخر، وليس ذلك حكماً شرعيّاً ليكونَ رفعُهُ نسخاً شرعيّاً، بل هو من مقتضياتِ النفي الأصلي، وإنَّما طريقُ الردِّ عليهِ أن يُقالَ:

---

(١) تقدم ص، ٦٧ و ١٥٤.

ما ذكرهُ من الإلزام باشتراط غسلِ العضو الزائدِ، وإن كانَ لازماً على القاضي عبدِ الجبار فغيرُ لازمٍ لغيرِهِ، كالغزالي ونحوِهِ من القائلين بكونِ ذلك نسخاً، فلا بُدَّ من الدلالةِ عليهِ، ولم يتعرّضْ لذلك؛ وإن قدّرَ لزومُ ذلك، فلا يخفى أنَّ وجوبَ التشهُّدِ بعدَ الركعتين حكمٌ شرعيٌّ؛ وقد ارتفعَ بزيادةِ الركعةِ. والقولُ بأنَّ المغيَّر إنَّما هو آخرُ الصلاةِ ليس كذلك، فإنَّ التشهُّد كان واجباً عقيبَ الركعتين، وبالزيادةِ صارَ غيرَ واجبٍ.

الفرع الثالث زيادة التغريبِ على الحدِّ، وزيادةُ عشرين جلدةً على الثمانين ليس بنسخ لأنَّ النسخَ يستدعي رفعَ ما ثبتَ للثمانين من الحكمِ الشرعيّ، ولا تحقُّقَ لهُ، إذِ الأصلُ بقاء ما كانَ لها من الحكمِ قبلَ الزيادةِ بعدَها.

فإنْ قيل: بيانُ ارتفاعِ حكمِ الثمانين من خمسةِ أوجهٍ:

الأوّل: أنَّ الثمانينَ قبلَ الزيادةِ كانتْ كلَّ الحدِّ الواجب، وقد صارت بعدَ الزيادةِ بعضَ الحدِّ.

الثاني: أنَّ الثمانينَ كانت مجزئةً قبلَ الزيادةِ، وقد ارتفعَ إجزاؤها بالزيادةِ.

الثالث: الثمانون وحدَها كانَ يتعلّقُ بها التفسيقُ. وردّ الشهادة، وبعدَ الزيادةِ زالَ تعلّق ذلك بالثمانين.

الرابع: أنَّ الثمانينَ قبلَ الزيادةِ كان يجبُ الاقتصارُ عليها، وبعد الزيادة زالَ هذا الوجوبُ.

الخامسُ: أنَّ قبلَ الزيادةِ كانتِ الزيادةُ غيرَ واجبةٍ، وقد زالَ هذا الحكمُ بإيجابِ الزيادةِ.

والجوابُ عن الأوّل أنّهُ لا معنى لكونِ الثمانين قبلَ الزيادةِ كل الواجبِ إلاَّ أنَّها واجبةٌ، وغيرُها ليسَ بواجب، ووجوبُها لم يرتفعْ، وإنَّما المرتفعُ بالزيادةِ عدمُ وجوبِ الزيادةِ، وذلكَ معلومٌ بالبراءةِ الأصليّة، فلا يكونُ رفعهُ نسخاً شرعياً.

وعن الثاني ما سبقَ في الفرعِ الذي قبلهُ.

وعن الثالث لانُسلّمُ أن التفسيقَ وردَّ الشهادةِ متعلّقٌ بالثمانينِ، بل بالقذفِ، وإنْ

سلمنا تعلُّقَ ذلك بالثمانين، إلاَّ أن معنى التفسيق يرجعُ إلى عدمِ مُوافقة أمر الشارع، وردّ الشهادة إلى عدمِ قبولها، وذلك معلومٌ بالنفي الأصلي؛ وردُّ الشهادة، وإن كان معلوماً من قولِهِ تعالى: ﴿ ولا تقْبَلوا لهم شَهادةً ﴾[1] فليسَ من مقتضيات دليلِ إيجابِ الثمانينَ؛ فرفعهُ لا يكونُ نسخاً شرعياً.

وعن الرابع أنَّ معنى وجوبِ الاقتصارِ على الثمانين قبلَ الزيادةِ أنَّها واجبةٌ، ولا تجوزُ الزيادةُ عليها، ووجوبُها لم يرتفع، وإنَّما المرتفعُ عدمُ الجوازِ المستند الى البراءةِ الأصليَّة؛ وذلك ليس بنسخ على ما تقدَّم. وعلى هذا، فقد خرج الجوابُ عن الإلزام الخامس أيضاً.

الفرعُ الرابعُ إذا أوجبَ اللهُ تعالى غسلَ الرجلينِ على التعيين، ثمَّ خيَّرنا بينَ ذلك وبينَ المسحِ على الخفَّين، أو خيَّرنا في الكفارة بين الإطعامِ والصيامِ، ثم زادَ ثالثاً، وهو الاعتاقُ، هل يكونُ ذلك نسخاً لوجوبِ غسلِ الرجلين على التعيين، ووجوبِ التخيير بين الإطعام والصيام على التعيين؟ الحقُّ أنَّهُ نسخٌ لغسل الرجلين، وليس نسخاً للتخيير بين الإطعامِ والصيامِ، لأنَّ التخييرَ بينَ الإطعامِ والصيامِ على التعيين معناهُ أنَّ الواجبَ واحدٌ منهما، وأنَّ غيرهما لا يقومُ مقامهما ووجوبُ أحدِهما لا بعينهِ غير مرتفع، وإنَّما المرتفعُ كونُ غيرِهما لا يقومُ مقامهما، وذلك ثابتٌ بمقتضى النفي الأصلي، فرفعُهُ لا يكونُ نسخاً شرعياً.

الفرعُ الخامسُ إذا وقفَ اللهُ تعالى الحكمَ على شاهدَين بقولِهِ: ﴿ وَٱسْتَشْهِدوا شَهِيدَيْن ﴾[2] فإذا جوَّز الحكم بشاهدٍ ويمين بخبر الواحد، فهل يكونُ ذلك نسخاً للحكم بالشاهدين على التعيين؟ الحقُّ أنَّهُ ليسَ بنسخٍ، وذلك لأنَّ مقتضى الآيةِ جوازُ الحكم بالشاهدين، وأنَّ شهادتها حجّةٌ، وليس فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ الحكمِ بحجَّةٍ أخرى إلاَّ بالنظرِ إلى المفهومِ، ولا حجَّةَ فيهِ على ما تقدَّم. وإنْ كان حجَّةً فرفعُهُ يكونُ نسخاً، ولا يجوزُ بخبرِ الواحدِ.

الفرعُ السادس إذا أوجبَ اللهُ تعالى عتقَ رقبةٍ مطلقةٍ في كفَّارةِ الظهار، فتقييدُها بعدَ ذلك بالايمانِ إنْ ثبت أنَّ اللهَ تعالى أراد بكلامِهِ الدلالةَ على أجزاء الرقبةِ الكافرة

(١) النور، ٤.   (١) البقرة، ٢٨٢.

وغيرِها، كان التقييدُ بالايمانِ نسخاً، ولا يجوزُ بدليلِ العقلِ والقياسِ وخبرِ الواحد، وإلاَّ كان تقييداً للمطلقِ لا نسخاً.

الفرع السابع إذا أوجبَ اللهُ تعالى قطعَ يدِ السارقِ ورجلِهِ على التعيين، فإباحةُ قطعِ رجلِهِ الأخرى بعدَ ذلك، إنْ كان رافعاً لعدمِ الإباحةِ الثابتةِ بحكمِ العقلِ الأصلي، فلا يكونُ نسخاً شرعياً وإنْ كان رافعاً للتحريمِ؛ وإنْ جازَ أنْ يكونَ نسخاً، فليس نسخاً لمقتضى النصّ الأول لعدمِ دلالتِهِ عليهِ.

الفرع الثامن إذا زيدَ في الطهارةِ اشتراطُ غسلِ عُضوٍ زائدٍ على الأعضاء الستةِ، فلا يكونُ ذلك نسخاً لوجوبِ غسلِ الأعضاء الستةِ، إذ هي واجبةٌ مع وجوبِ غسلِ العضوِ الزائدِ، ولا لإجزائها عندَ الاقتصارِ عليها، لأنَّ معنى كونها مجزئةً أن امتثالَ الأمرِ بفعلها غيرُ متوقِّف على أمرٍ آخر، وامتثالُ الأمرِ بفعلها غيرُ مرتفع، وإنَّما المرتفعُ عدمُ التوقُّفِ على شرطٍ آخر، وذلك المرتفعُ وهو عدمُ اشتراطِ أمرٍ آخر إنَّما كان مستنداً إلى حكمِ العقليّ الأصليّ، فلا يكونُ رفعهُ نسخاً شرعياً. وعلى هذا، يكونُ الحكمُ فيما إذا زيدَ في الصلاةِ شرطٌ آخرُ.

الفرعُ التاسع قولهُ تعالى: ﴿ثمَّ أتمُّوا الصيامَ إلى الليلِ﴾[1] دالٌّ على جعلِ أوَّلِ الليلِ غايةً للصومِ، فإيجاب صوم أوَّلِ الليلِ بعدَ ذلك هلْ يكونُ نسخاً لما دلَّت عليهِ الآيةُ من كونِ أوَّل الليل غايةً للصوم وظرفاً لهُ؟ والحقُّ في ذلك يُقالَ: إنْ قلنا إنَّ مفهومَ الغايةِ ليس بحجَّةٍ وأنَّهُ لا يدلُّ على مَدِّ الحكم الى غاية أنْ يكونَ الحكمُ فيما بعد الغايةِ على خلافِ ما قبلها، فإيجابُ صومِ أوَّلِ الليلِ لا يكونُ نسخاً لمدلولِ الآية، وإلاَّ كان نسخاً، وامتنع ذلك بدليلِ العقلِ وخبر الواحدِ.

الفرع العاشر إذا قالَ اللهُ تعالى: ﴿صلُّوا إنْ كُنتُم متطهّرين﴾[2] فاشتراطُ شرطٍ آخرَ لا يكونُ نسخاً، لأنَّهُ إمّا أن يكونَ نسخاً لوجوب الصلاةِ مع الطهارةِ، أو لأجزائها، أو لما فيهِ من رفعِ عدمِ اشتراطِ شرطٍ آخر، أو لشيء آخر: لا سبيلَ الى الأوّل لأنَّ الوجوبَ مع الطهارةِ لم يرتفعْ؛ والثاني لا سبيلَ إليهِ، لما سبقَ في الفرع الثامن؛ ولا سبيلَ

---

(١) البقرة، ١٨٧.
(٢) ليست بآية.

إلى الثالث، لأنَّهُ رفعُ حكم العقلِ الأصلي، فلا يكونُ نسخاً شرعياً؛ والرابعُ لا بُدَّ من تصويرِهِ لأنَّ الأصلَ عدمُهُ. وعلى هذا أيضاً قولهُ تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بالبيتِ العتيق﴾[1] مُوجبٌ للطوافِ مطلقاً مع الطهارة، ومن غيرِ طهارةٍ؛ فاشتراطُ الطهارةِ بقولِهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم ﴿الطوافُ بالبيتِ صلاة﴾[2] لا يكونُ نسخاً لوجوبِ الطوافِ لبقاء وجوبِهِ، ولا لإجزائِهِ، ولا لعدمِ اشتراطِ الطهارة لما بيَّناهُ. ولذلك، منع الشافعي من الإجزاء بقولِهِ: الطوافُ بالبيتِ صلاةٌ. وأبو حنيفة لمَّا لم يسعْهُ مُخالفةُ الخبرِ قال بوجوبِ الطهارة مع بقاء الطوافِ مجزئاً من غيرِ طهارةٍ، حيث اعتقد أنَّ رفعَ الإجزاء يكونُ نسخاً لحكمِ الكتابِ بخبرِ الواحدِ.

المسألة التاسعة عشرة

اتَّفقوا على أنَّ نسخَ سُنَّةٍ من سننِ العبادةِ لا يكونُ نسخاً لتلك العبادةِ كنسخِ سترِ الرأس، والوقوف على يمينِ الإمام في الصلاةِ، واختلفوا في أنَّ نسخَ ما تتوقَّفُ عليهِ صحَّةُ العبادةِ، هل يكون نسخاً لتلك العبادة؟ فذهب الكرخيُّ وأبو الحسين البصريّ الى أن ذلك لا يكون نسخاً للعبادة. وسواء كان المنسوخ جزءاً من مفهوم العبادة كالركعةِ من صلاةِ الظهر مثلاً، أو شرطاً خارجاً عن مفهوم الصلاةِ، كالوضوء. ومن المتكلمين من قال: إنَّهُ نسخٌ للعبادةِ مُطلقاً، وإليهِ ميلُ الغزالي. ومنهم من فصَّل بين الجزء والشرطِ، وأوجبَ نسخَ العبادةِ بنسخِ جزئها دونَ شرطِها، كالقاضي عبد الجبار.

والمختارُ أنَّهُ لا يكونُ ذلك نسخاً للعبادةِ مُطلقاً. أمَّا إذا كانتِ الصلاةُ أربعَ ركعاتٍ، فكلُّ ركعتين منها واجبةٌ، فنسخُ أحدِ الواجبين لا يُوجبَ نسخَ الواجب الآخر، وكذلك إذا كانتِ الصلاةُ واجبةً، والطهارةُ شرطٌ فيها. فنسخُ اشتراطِ الطهارةِ لا يكونُ موجباً لنسخ وجوبِ الصلاةِ، بل الوجوب باقٍ بحالهِ، فلا نسخَ.

فإن قيل: إذا أوجبَ الشارعُ أربعَ ركعاتٍ، ثمَّ نسخ منها وجوبَ ركعتين، فقد نسخَ وجوب أصلِ العبادة، لا أنَّهُ نسخٌ للبعضِ، وتبقيةٌ للبعض، فإنَّ الركعتين الباقيتين

---

(١) الحج، ٢٩.

(٢) تقدم ص، ٢٢.

ليستْ بعض الأربع ، بل هي عبادة ٌأخرى؛ وإلاَّ فلو كانت بعضاً منها، لكان من صلَّى الصبحَ أربعَ ركعات ٍآتياً بالواجبِ وزيادة، كما لو أوجب عليهِ التصدُّقَ بدرهمٍ، فتصدَّقَ بدرهمين. وإنْ سلَّمنا أنَّ وجوبَ الركعتين باقٍ بحالهِ، غير أنَّها كانت قبلَ نسخ الركعتينِ لا تجزىء؛ وقد ارتفع ذلك بنسخ ِالركعتينِ الزائدتين حيث صارت تجزيء؛ وكان يجبُ تأخيرُ التشهُّدِ الى ما بعد الأربع، وقد ارتفعَ ذلك، وهو عينُ النسخ. وعلى هذا يكون الحكم فيما إذا نسخ شرط العبادة، فإنَّها كانتْ قبلَ النسخ لا تُجزيء، وقد ارتفعَ ذلك بنسخ الشرط.

والجوابُ: قولهم إنَّ نسخَ الركعتينِ نسخٌ لوجوبِ أصلِ العبادةِ ليس كذلك بدليلِ بقاء وجوبِ الركعتين.

قولهم الركعتان عبادة ٌأخرى غيرُ العبادةِ الأولى، إن أرادوا بالغيريةِ أنها بعضٌ منها، والبعضُ غيرُ الكلّ، فسلّمٌ، ولكن لا يكونُ نسخاً للركعتين، وإن كان نسخاً لوجوبِ الكلّ؛ وإن أرادوا بهِ أنها ليست بعضاً من الأربع، فهو غيرُ مسلَّم.

قولهم لو كانت بعضاً من الأربع، لكان مَنْ صلى الصبح أربعاً، قد أتى بالواجبِ وزيادةٌ. قلنا ولو لم تكُنْ بعضاً من الواجبِ الأوَّل، بل عبادة ٌأخرى، لافتقرتْ في وجوبها الى ورودِ أمرٍ يدلُّ على وجوبها، وهو خلافُ الإجماع؛ وحيث لم تصحَّ صلاةُ الصبح عند الإتيانِ بأربع ِركعاتٍ فإنَّما كان لإدخالِ ما ليسَ من الصلاةِ فيها.

قولهم إنها كانت قبلَ نسخ ِالركعتين لا تُجزىء. قلنا: إن أريدَ بهِ عدمُ امتثالِ الأمر والثواب عليها، فذلك مستندٌ الى النفي الأصليّ، فرفعهُ لا يكونُ نسخاً؛ وإن أريدَ بهِ وجوبُ القضاء، فهو نسخٌ، لكن لا لنفسِ العبادة.

قولهم إنَّهُ كان يجبُ تأخيرُ التشهُّدِ إلى ما بعدَ الأربع ِليس كذلك، فإنَّ التشهُّدَ بعدَ الركعتين جائزٌ. نعم غايتهُ أنَّهُ لم يكنْ واجباً وعدم وجوبهِ فلبقائهِ على النفي الأصلي، فرفعهُ لا يكونُ نسخاً شرعياً على ما عُرِفَ. نعم لو قيل برفع جوازهِ بحكم الشرع، كان ذلك نسخاً.

وعلى هذا، فقد عُرِفَ الجوابُ عن قولهم إنَّ العبادةَ كانت لا تُجزىء دونَ الطهارةِ، ثم صارتْ مجزئةً.

المسألة العشرون

اتّفق العلماء على جوازِ نسخ جميعِ التكاليفِ بإعدامِ العقلِ الذي هو شرطٌ في التكليفِ، وأنّهُ يستحيلُ أن يُكلّفَ اللهُ أحداً بالنهي عن معرفتهِ إلاّ على رأي من يُجوّزُ التكليفَ بما لا يُطاق. وذلك لأنَّ تكليفهُ بالنهي عن معرفتهِ يستدعِي العلمَ بنهيهِ، والعلمُ بنهيهِ يستدعي العلمَ بذاتِهِ، فإنَّ مَنْ لا يعرفُ الباري تعالى يمتنعُ عليهِ أن يكونَ عالماً بنهيهِ. فإذاً تحريمُ معرفتهِ متوقّفٌ على معرفتهِ، وهو دورٌ ممتنعٌ.

وإنّما الخلافُ في أمرين:

الأوّل أنّهُ هل يُتصوَّرُ نسخُ وجوبِ معرفةِ اللهِ تعالى وشكر المنعم ونسخ تحريم الكفر والظلم والكذب، وكذلك كلُّ ما قيل بوجوبهِ لحسنهِ وتحريمهِ لقبحهِ في ذاتهِ: فذهبتِ المعتزلةُ بناء على فاسدِ أصولهم في اعتقادِ الحسنِ والقبح الذاتي ورعايةِ الحكمةِ في أفعالِ اللهِ تعالى، إلى امتناع نسخ هذهِ الأحكام لاعتقادِهم أنَّ المقتضى لوجوبها وتحريمها إنّما هو صفاتٌ ذاتيةٌ لا يجوزُ تبديلُها ولا تغييرُها؛ ونحن قد أبطلنا هذهِ الأصول، ونبهنا على فسادِها فيما تقدّم.

الثاني أنّهُ وإن جاز نسخُ هذهِ الأحكامِ، فبعدَ أنْ كلّفَ اللهُ العبدَ هل يجوز أن ينسخَ عنهُ جميع التكاليفِ أو لا؟ اختلفوا فيهِ نفياً وإثباتاً واختار الغزالي المنعَ من ذلك مصيراً منهُ إلى أنَّ المنسوخَ عنهُ يجبُ عليهِ معرفةُ النسخِ والناسخ والدليل المنصوب عليهِ. فهذا النوعُ من التكليفِ لا يُمكنُ نسخهُ، بلْ هو باقٍ بالضرورةِ، وليس بحقٍّ؛ فإنّا وإن قلنا بأنَّ النسخَ لا يحصلُ في حقِّ المكلَّفِ دون علمهِ بنزولِ النسخِ، فلا يمتنعُ تحقُّق النسخ لجميعِ التكاليف في حقّهِ عند علمهِ بالنسخِ، وإنْ لم يكنْ مكلّفاً بمعرفةِ النسخِ.

خاتمة في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

فنقول: النصانِ إذا تعارضا وتنافيا إمّا أن يتعارضا من كلّ وجهٍ أو من وجهٍ دون وجهٍ: فإنْ تنافيا من كلّ وجهٍ، فإمّا أن يكونا معلومَين أو مظنونين، أو أحدُهما معلوماً والآخر مظنوناً: فإن كانا معلومين أو مظنونين، فإمّا أن يُعلَم تأخُّرُ أحدِهما عن الآخر، أو

اقترانهما، أو لا يُعلم شيء من ذلك: فإن عُلِّمَ تأخُّر أحدِهما عن الآخر، فهو ناسخٌ، والمتقدمُ منسوخٌ، وذلك قد يُعرَفُ إمّا بلفظِ النسخ ِوالمنسوخ، كما لو قال النبيُّ صلى اللهُ عليهِ وسلم «هذا ناسخٌ وهذا منسوخٌ» أو أجمعتِ الأمّةُ على ذلك، وإمّا بالتاريخ؛ وذلك قد يُعلمُ إمّا بأنْ يكونَ في اللفظِ ما يدلُّ على التقدُّم ِوالتأخُّر، كقولِهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم: «كنتُ نهيتكم عن زيارةِ القبورِ، فزوروها»[1] وإمّا بإسنادِ الراوي أحدهما إلى شيء متقدِّمٍ، كقولِهِ: «كان هذا في السنة الفلانية، وهذا في السنة الفلانية» وإحداهما معلومةُ التقدُّم ِعلى الأخرى هذا كلُّهُ إذا كان سندُ الناسخ والمنسوخ مستوياً.

وليس من الطرُقِ الصحيحةِ في معرفةِ النسخ ِأن يقولَ الصحابي «كان الحكمُ كذا، ثمَّ نسخ» فإنَّهُ رُبَّما قال ذلك عن اجتهادٍ، ولا أن يقولَ في أحدِ المتواترين إنَّهُ كان قبلَ الآخر، لأنَّهُ يتضمَّنُ نسخَ المتواترِ بقولِ الواحدِ، ولا يلزمُ ثبوتِ نسبِ الولدِ من صاحب الفراشِ ضمناً من قبولِ قولِ القابلةِ في الولدِ إنهُ من إحدى المرأتين، وانَّ النسبَ لا يثبتُ بقولها ابتدأً، مثل ذلك ههنا، كما قالهُ القاضي عبدُ الجبار، فإنَّ غايةَ ذلك الجواز، ولا يلزمُ منهُ الوقوعُ، ولا أن يكونَ أحدُهما مثبتاً في المصحف بعدَ الآخر، لأنَّهُ ليسَ ترتيبُ الآياتِ في المصحفِ على ترتيبها في النزول، ولا أن يكونَ راوي أحدهما من احداثِ الصحابةِ، لأنَّهُ قد يُنقَلُ عمَّنْ تقدَّمت صحبتهُ. وإنْ روي عن النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، من غيرِ واسطةٍ فلجوازِ أن تكونَ روايةُ متقدّم الصحبةِ متأخّرةً، ولا أنْ يكونَ إسلامُ أحدِ الراويين بعد إسلامِ الآخر، لما ذكرناهُ في روايةِ الحدثِ، ولا أنْ يكونَ أحدُ الراويين متجدِّدَ الصحبة بعد انقطاع ِصحبة الراوي الآخر، لجوازِ سماعهِ عمَّنْ تقدَّمت صحبتهُ، ولا أنْ يكونَ أحدُ النصَّين على وفقِ قضيةِ العقلِ والبراءة الأصلية، والآخرُ على خلافهِ، فإنَّهُ ليسَ تقدَّمُ الموافقِ لذلك أولى من المخالفِ.

وأمّا إنْ عُلِم اقترانهما مع تعذُّرِ الجمع بينهما، فعندي أنَّ ذلك غيرُ متصوَّر الوقوع، وإنْ جوَّزهُ قومٌ؛ و بتقدير وقوعهِ، فالواجبُ إمّا الوقف عن العملِ بأحدِهما، أو التخييرُ بينهما إنْ أمكن. وكذلك الحكمُ فيما إذا لم يُعلم شيء من ذلك.

وأمّا إن كانَ أحدُهما معلوماً، والآخرُ مظنوناً، فالعملُ بالمعلوم ِواجبٌ، سواء تقدّم أو

---

(١) تقدم ص، ١٣٢.

تأخَّر أو جهل الحال في ذلك لكنَّهُ إن كان متأخّراً عن المظنونِ كان ناسخاً، وإلاَّ كان مع وجوبِ العمل بهِ غيرَ ناسخ.

هـذا كـلُّهُ فيما إذا تنافياً من كل وجه وأمّا إن تنافيا من وجهٍ دون وجهٍ، بأنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخر من وجهٍ دونَ وجهٍ، كما في قولهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: «من بدل دينهُ فاقتلوهُ»(١) فإنَّهُ خاصٌّ بالمبدّل، وعامٌّ في النساء والرجال، وقوله: «نهيتُ عن قتلِ النسوان»(٢) فإنَّهُ خاصٌّ في النساء، وعامٌّ بالنسبةِ إلى المبدل، فالحكمُ فيهما كما لو تنافيا من كل وجهٍ، فعليك بالاعتبارِ، واللهُ أعلمُ.

الأصل الخامس

في القياس

ويشتملُ على مقدمةٍ وخمسةِ أبوابٍ.

أمّا المقدّمةُ ففي تحقيقِ معنى القياسِ وبيانِ أركانِهِ.

أمّا القياسُ فهو في اللغةِ عبارةٌ عن التقدير، ومنهُ يُقالُ: قِستُ الأرضَ بالقصبة، وقِستُ الثوبَ بالذراعِ، أي قدرتهُ بذلك؛ وهو يستدعي أمرين يُضافُ أحدُهما إلى الآخرِ بالمساواة، فهو نسبةٌ وإضافةٌ بين شيئين، ولهذا يُقال: فلانٌ يُقاسُ بفلانٍ، ولا يُقاس بفلانٍ أي يُساويهِ، ولا يُساويهِ.

وأمّا في اصطلاحِ الأصوليين فهو مُنقسمٌ إلى قياسِ العكس، وقياس الطرد.

أمّا قياسُ العكسِ، فعبارةٌ عن تحصيلِ نقيضِ حكم معلومٍ مّا في غيرِهِ، لافتراقهما في علّةِ الحكم، وذلك كما لو قيل: لو لم يكنِ الصومُ شرطاً في الاعتكافِ، لما كان شرطاً لهُ عند نذرهِ أن يعتكفَ صائماً، كالصلاةِ فإنَّ الصلاةَ لمّا لم تكنْ شرطاً في الاعتكافِ لم تكنْ من شرطِهِ إذا نذر أنْ يعتكفَ مصلياً؛ فالأصلُ هو الصلاةُ، والفرعُ هو الصومُ،

---

(١) من بدل دينه فاقتلوه. أحمد في المسند والبخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة من حديث ابن عباس وهو صحيح.

(٢) حديث: نهيت عن قتل النسوان. روى البخاري وأحمد إنكار الرسول (ص) قتل النساء والصبيان. وفي مسلم نهيه (ص) عن قتل النساء وذلك عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

وحكمُ الصلاةِ أنّها ليستْ شرطاً في الاعتكافِ، والثابتُ في الصومِ نقيضُهُ، وهو أنَّهُ شرطٌ في الاعتكافِ، وقد افترقا في العلّةِ، لأنَّ العلّةَ التي لأجلها لم تكنْ الصلاة شرطاً في الإعتكاف أنها لم تكن شرطاً فيهِ حالة النذرِ، وهذهِ العلّةُ غيرُ موجودةٍ في الصومِ، لأنَّهُ شرطٌ في الاعتكافِ حالةَ النذرِ إجماعاً.

وأمّا قياسُ الطردِ، فقد قيل فيهِ عباراتٌ غيرُ مرضيةٍ، لا بُدَّ من الإشارة اليها وإلى إبطالها، ثم نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ فيهِ.

فنها قولُ بعضهم إنَّهُ عبارةٌ عن إصابةِ الحقِّ، وهو منتقضٌ بإصابةِ الحقّ بالنصّ والإجماع؛ فإنَّهُ على ما قيلَ وليسَ بقياسٍ؛ كيف وإنَّ إصابةَ الحقّ فرعٌ للقياسِ وحكمٌ لهُ؛ وحكم القياس لا يكونُ هو القياس.

ومنها قولُ بعضهم إنَّهُ بذلُ الجهدِ في استخراجِ الحقِّ، وهو أيضاً باطلٌ بما أبطلنا بهِ الحدَّ الذي قبله؛ كيف وإنَّ بذل الجهدِ إنّما هو مُنبيء عن حالِ القائسِ، لا عن نفس القياسِ. وقد قيلَ في إبطالهِ إنَّهُ غيرُ منعكسٍ لوجودِ المحدودِ، دونَ الحدِّ، وذلك أنَّ من رأى حكماً منصوصاً عليهِ وعلى علّتهِ، وكانت علّتهُ ممّا يشهدُ الحسُّ بها في الفرعِ، فإنَّ ذلك مقتضى تعديةِ الحكمِ من الأصل إلى الفرعِ بطريقِ القياسِ؛ وإنْ لم يُوجدَ فيهِ بذلُ جهدٍ في استخراجِ الحقّ فقد وُجِدَ المحدودُ دونَ حدِهِ، وليس بحقٍّ، فإنَّهُ، وإنْ لم يلحقِ المكلّف بذل جهدٍ في معرفةِ الحكمِ وعلّتهِ، لكونيهما منصوصين، ولا في معرفةِ وجود العلّة في الفرعِ لكونها محسّةً فيهِ، فلا بُدَّ من الاجتهاد في معرفة صحّة النصِّ إن كانَ آحاداً؛ وإنْ كان متواتراً، ولا بُدَّ من البحث عن كونهِ منسوخاً أم لا؛ وانْ لم يكنْ منسوخاً، فلا بُدَّ من النظر في الأصل هل للعلةِ فيه معارض أو لا وأن لم يكن لها معارض في الأصل فلا بُدَّ من النظرِ في الفرعِ هل وُجِدَ فيهِ مانعٌ أو فاتَ شرطٌ أو لا؛ ثمَّ وإنْ قُدّرَ انتفاء الاجتهاد مُطلقاً في الصورةِ المفروضة، فلا نُسلّمُ تحققَ القياسِ فيها، بل الحكمُ إنّما يثبتُ في الفرعِ على هذا التقدير بالاستدلال، لا بالقياس، على ما يأتي تحقيقهُ.

ومنها قولُ بعضهم إنَّ القياسَ هو التشبيهُ، و يلزمُ عليهِ أنْ يكونَ تشبيهُ أحدِ الشيئين بالآخرِ، في المقدار، وفي بعضِ صفاتِ الكيفيات كالألوانِ والطعومِ ونحوها قياساً شرعياً، إذ الكلامُ إنّما هو في حدّ القياسِ في اصطلاحِ المتشرعين، وليس كذلك.

ومنها قولُ بعضهم: القياسُ هو الدليلُ الموصِلُ إلى الحقّ؛ وهو باطلٌ بالنصّ والإجماع.

ومنهم من قال: هو العلمُ الواقعُ بالمعلوم ِعن نظرٍ؛ وهو أيضاً باطلٌ بالعلم الحاصل بالنظر في دلالةِ النصّ والإجماع، كيف وإنْ العلمَ غيرُ حاصلٍ منِ القياس، فإنَّهُ لا يُفيدُ غيرَ الظنّ، وان كان حاصلاً منهُ، فهو ثمرةُ القياسِ، فلا يكونُ هو القياس.

وقال أبو هاشم إنَّهُ عبارةٌ عن حملِ الشيء على غيرِهِ واجراء حكمِهِ عليهِ وهو باطل من وجهين: الأول أنهُ غير جامع لأنَّهُ يخرجُ منهُ القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاتِهِ فانهُ ليس بشيءٍ الثاني أن حمل الشيء على غيرِهِ واجراء حكمِهِ عليهِ قد يكونُ من غيرِ جامعٍ، فلا يكونُ قياساً، وان كان بجامعٍ، فيكون قياساً، وليس في لفظِهِ ما يدلُّ على الجامعِ، فكان لفظهُ عاماً للقياسِ، ولما ليس بقياس.

وقال القاضي عبدُ الجبار: إنَّهُ حملُ الشيء على الشيء في بعضِ أحكامهِ بضربٍ ٍمن الشَّبَهِ، وهو باطلٌ بما أبطلنا بهِ حدّ أبي هاشم في الوجهِ الأوّل.

وقال أبو الحسين البصريّ: القياسُ تحصيلُ حكم ِالأصل في الفرع ِلاشتباهِهما في علّةِ الحكم ِعندَ المجتهدِ؛ وقد أوردَ على نفسهِ في ذلك إشكالاً وأجاب عنه. أمّا الإشكالُ فهو أنَّ الفقهاء يسمّونَ قياسَ العكسِ قياساً، وليس هو تحصيل حكم الأصلِ في الفرعِ ِلاشتباهِهما في علّةِ الحكمِ، بل هو تحصيلُ نقيضِ حكم ِالشيء في غيرِهِ لافتراقِهما في علّة الحكم، كما سبق تحقيقُهُ.

وأمّا الجوابُ فحاصلهُ أنَّ تسمية قياسِ العكسِ قياساً إنّما كانَ بطريقِ المجازِ لفواتِ خاصيَّةِ القياسِ فيهِ، وهو إلحاقُ الفرع ِبالأصلِ في حكمِهِ، لما بينهما من المشابهةِ. ويمكنُ أنْ يُقالَ في جوابِهِ أيضاً إنَّهُ وإن كان قياسُ العكسِ قياساً حقيقةً، غير أنَّ اسمَ القياسِ مشتركٌ بين قياسِ الطرد وقياسِ العكس، فتحديدُ أحدِهما بخاصيتهِ لا ينتقضُ بالمسمَّى الآخر المخالف لهُ في خاصيَّتهِ، وإن كان مسمى باسمِهِ. ولهذا، فإنَّهُ لو حُدّتِ العينُ بحدٍّ يخصُّها لا ينتقضُ بالعينِ الجارية المخالفةِ لها في حدّها، وإن اشتركا في الأسم. والمحدودُ ههنا إنّما هو قياسُ الطردِ المخالفُ في حقيقتهِ لقياس العكس، غيرَ أنَّ ما ذكرهُ من الحدّ مدخولٌ من وجهين.

الأوّل: أنَّ قولهُ تحصيلُ حكمِ الأصلِ في الفرعِ مُشعِرٌ بتحصيلِ عينِ حكمِ الأصلِ في الفرعِ، وهو ممتنعٌ، فكان من حقِّهِ أن يقولَ: مثل حكم الأصل في الفرع.

الثاني: أنَّ تحصيلَ حكمِ الأصلِ في الفرعِ هو حكمُ الفرعِ ونتيجة القياس، ونتيجة الشيء لا تكونُ هي نفس ذلك الشيء، فكان الأولى أن يقولَ: القياسُ هو اشتباهُ الفرعِ والأصلِ في علّةِ حكمِ الأصلِ في نظرِ المجتهدِ على وجهٍ يستلزمُ تحصيلَ الحكمِ في الفرعِ.

وقال القاضي أبو بكر: القياسُ حملُ معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيهِ عنهما؛ بأمرٍ جامعٍ بينهما؛ وقد وافقهُ عليهِ أكثرُ أصحابنا، وهو مشتملٌ على خمسةِ قيودٍ:

الأوّل قولهُ: حملُ معلومٍ على معلوم.

الثاني قولهُ: في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيهِ عنهما.

الثالث قولهُ: بناء على جامعٍ بينهما.

الرابع قولهُ: من إثباتِ حكمٍ أو صفة لهما.

الخامس قولهُ: أو نفيه عنهما.

أمّا القيدُ الأوّلُ فيستدعِي بيانَ معنى الحمل، وبيان فائدةِ إطلاق لفظِ المعلومِ، وفائدة حمل المعلوم على المعلوم. أمّا الحملُ فمعناهُ مُشاركةُ أحد المعلومين للآخر في حكمه، وإنّما أطلق لفظُ المعلومِ، لأنّهُ ربّما كانت صورةُ المحمولِ والمحمول عليهِ عدميةً، وربما كانت وجوديةً، فلفظُ المعلومِ يكون شاملاً لهما، فإنّهُ لو أطلق لفظ الموجود، لخرجَ منهُ المعدومُ، ولو أطلقَ لفظ الشيء لاختصَّ أيضاً بالموجود على رأي أهلِ الحق؛ ولو قال: حملُ فرعٍ على أصلٍ، ربّما أوهم اختصاصهُ بالموجودِ من جهة أنَّ وصفَ أحدِهما بكونهِ فرعاً، والآخرِ بكونهِ أصلاً، قد يُظنُّ أنّهُ صفةٌ وجوديةٌ، والصفاتُ الوجوديةُ لا تكونُ صفةً للمعدومِ، وإنْ لم يكنْ حقاً؛ فكان استعمالُ لفظِ المعلومِ أجمعَ وأمنعَ وأبعدَ عن الوهمِ الفاسدِ؛ وإنّما قال: حملُ معلومٍ على معلومٍ، لأنَّ القياسَ يستدعِي المقايسةَ، وذلك لا يكونُ إلاّ بين شيئين، ولأنّهُ لولاهُ لكانَ إثباتُ الحكمِ أو نفيهُ في الفرعِ غيرَ مستفادٍ من القياسِ، أو كان معلّلاً بعلةٍ غيرِ معتبرةٍ، فيكونُ بمجرّدِ الرأي، والتحكّم، وهو ممتنعٌ.

وأمّا القيدُ الثاني فإنّما ذكرهُ، لأنَّ حمل الفرعِ على الأصلِ قد بان أنَّ معناهُ التشريكُ

في الحكمِ، وحكم الأصلِ، وهو المحمولُ عليهِ قد يكون إثباتاً، وقد يكونُ نفياً، وكانت عبارتهُ بذلك أجمع للنفي والإثباتِ.

وأمّا القيدُ الثالث فإنّما ذكرهُ لأنَّ القياسَ لا يتمُّ إلاّ بالجامع بين الأصلِ والفرعِ، وإلاّ كان حملُ الفرعِ على الأصلِ في حكمِهِ من غير دليل، وهو ممتنعٌ.

وأمّا القيدُ الرابعُ، فإنّما ذكرهُ، لأن الجامعَ بينَ الأصلِ والفرعِ قد يكونُ تارةً حكماً شرعياً، كما لو قال في تحريم بيعِ الكلب، نجس فلا يجوزُ بيعهُ كالخنزيرِ؛ وقد يكونُ وصفاً حقيقياً، كما لو قال في النبيذِ، مُسكرٌ فكان حراماً كالخمر.

وأمّا القيدُ الخامس، فإنّما ذكرهُ لأنَّ الجامعَ من الحكمِ أو الصفةِ قد يكونُ إثباتاً كما ذكرناهُ من المثالين، وقد يكونُ نفياً، أمّا في الحكمِ فكما لو قال في الثوبِ النجس إذا غُسِلَ بالخلّ، غير طاهر، فلا تصحُّ الصلاةُ فيهِ، كما لو غسلهُ باللبنِ والمرَقِ؛ وأمّا في الصفةِ، فكما لو قال في الصبي، غير عاقلٍ، فلا يُكلَّفُ كالمجنون.

وقد أورد عليهِ تشكيكات لا بُدَّ من ذكرِها والإشارة إلى دفعها الاشكالُ الأوّلُ أنَّ القولَ بحمل المعلوم على المعلوم إمّا أن يُرادَ بهِ إثباتُ مثل حكمِ أحدِهما الآخر، أو شيء آخر: فإن كان الأوّل، فالقولُ ثانياً في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيهِ عنهما يكونُ تكراراً من غيرِ فائدة. وإن كان الثاني فلا بُدَّ من بيانِهِ؛ كيفَ وإنَّهُ بتقديرِ أن يُرادَ بهِ شيء آخرُ، فلا يجوزُ ذكرهُ في تعريفِ القياسِ، لأنَّ ماهيةَ القياسِ تتمُّ بإثباتِ مثلِ حكمِ أحدِ المعلومين للآخر بأمر جامعٍ، فكان ذكرُ ذلك الشيء زائداً عمّا يحتاج اليهِ.

الثاني أن قولهُ في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما مُشعرٌ بأنَّ الحكمَ في الأصلِ والفرعِ مُثبتٌ بالقياسِ، وهو محالٌ من جهةِ أنَّ القياسَ فرعٌ على ثبوتِ الحكمِ في الأصلِ؛ فلو كان ثبوتُ الحكمِ في الأصلِ فرعاً على القياسِ كان دوراً.

الثالث أنَّهُ كما يثبتُ الحكمُ بالقياسِ، فقد ثبتتِ الصفةُ أيضاً بالقياسِ، كقولنا في الباري تعالى: (عالِمٌ) فكان لهُ علمٌ كالشاهدِ. فالقياسُ أعمُّ من القياسِ الشرعيّ والعقلي. وعند ذلك إمّا أنْ تكون الصفةُ مندرجةً في الحكم، أو لا تكون: فإنْ كان الأوّل كان القولُ بأمرٍ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صفةٍ أو نفيها تكراراً، لكونِ الصفةِ أحدَ أقسامِ الحكم. وإنْ كان الثاني، كان التعريفُ ناقصاً.

الرابع أنَّ المعتبر في ماهيَّةِ القياسِ، الجامع من حيث هو جامعٌ، لا أقسام الجامع، وذلك إنَّ ماهيَّةَ القياسِ قد تنفكُّ عن كلّ واحدٍ من أقسامِهِ بعينِهِ، وما تنفكُّ عنهُ الماهيَّةُ لا يكونُ داخلاً في حدّها، وأيضاً فإنَّهُ لو وجبَ في ذكر ماهية القياس ذكر أقسام الجامع، فالحكمُ والصفةُ الجامعةُ أيضاً كلُّ واحدٍ منهما منقسمٌ إلى أقسامٍ كثيرةٍ لا تُحصى، فكان يجبُ استقصاؤها في الذكرِ، وإلاَّ كان الحدُّ ناقصاً، وهو مُحالٌ.

الخامس أنَّ كلمة (أو) للترديد والشكّ، والتحديدُ إنَّما هو للتعيينِ، والترديدُ يُنافي التعيين.

السادس أنَّ القياسَ الفاسدَ قياسٌ، وهو غيرُ داخلٍ في هذا الحدِّ، وذلك لأنَّ هذا القائل قد اعتبرَ في حدّهِ حصول الجامع، ومهما حصلَ الجامعُ كان صحيحاً، فالفاسدُ الذي لم يحصلِ الجامعُ فيهِ في نفس الأمرِ، لا يكونُ داخلاً فيهِ، فكان يجبُ أن يقالَ بأمر جامعٍ في ظنّ المجتهد، فإنَّهُ يعمُّ القياسَ الفاسدَ الذي لم يحصلُ الجامعَ فيهِ في نفسِ الأمر.

والجواب عن الإشكال الأوّل أنَّ المرادَ بحملِ المعلومِ على المعلومِ إنَّما هو التشريكُ بينهما في حكمِ أحدِهما مُطلقاً. وقولهُ بعد ذلك (في إثباتِ حكمٍ أو نفيهِ) إشارةٌ إلى ذكرها بفاصلِ ذلك الحكمِ وأقسامهِ، وهي زائدةٌ على نفسِ التسويةِ في مفهومِ الحكمِ، فذكرها ثانياً لا يكونُ تكراراً.

وعن الثاني، وإن كان هو أقوى الإشكالات الواردةِ ههنا أن يُقالَ: لا نُسلِّمُ أنَّ قولَ القائلِ (حمل معلوم على معلوم في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما) مُشعِرٌ بإثباتِ حكمِ الأصلِ بالقياس، حتى يلزمَ منهُ الدورُ، لأنَّ القياسَ، على ما عُلِمَ، مُركَّبٌ من الأصلِ والفرعِ، وحكم الأصل والوصف الجامع بين الأصلِ والفرعِ، والحكمُ في الأصلِ غيرُ مستندٍ في ثبوتِهِ ولا نفيِهِ إلى مجموعِ هذهِ الأمورِ، إذْ هو غيرُ متوقِّف على الفرعِ، ولا على نفيِهِ، وإنَّما هو متوقِّفٌ في ثبوتِهِ على الوصفِ الجامعِ، وهو العلَّةُ حيثُ إنَّ الشرعَ لم يُثبتِ الحكم في الأصلِ إلاَّ بناء عليهِ؛ ولهذا قال الحادُّ في هذهِ (في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيهِ عنهما بأمر جامعٍ بينهما) والوصفُ الجامعُ ركنُ القياسِ، وليس هو نفس القياس، فلا يكون ثبوتُ الحكمِ في الأصلِ ولا نفيهُ بالقياسِ، بل بالعلَّةِ؛ وليست هي نفس القياس، وإنَّما الثابتُ والمنفي بالقياسِ إنَّما هو حكمُ الفرعِ لا غير.

وعن الثالث من وجهين: الأوّل أنّهُ مبنيٌّ على تصوُّرِ القياسِ، في غيرِ الشرعياتِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ، على ما يأتي بيانُهُ؛ وما ذكروهُ من المثالِ، فقد أبطلنا صحّةَ القياسِ فيهِ في «ابكار الأفكار». الثاني وإنْ سلَّمنا تصوّرَالقياسِ في غيرِ الشرعيّاتِ، غير أنَّ الكلامَ إنما وقعَ في تحديد القياسِ الشرعيّ مصطلح ِأهلِ الشرعِ، وذلك لا يكونُ إلاّ فيما كان حكمُ الأصلِ فيهِ شرعياً، والصفةُ ليست حكماً شرعياً، فلا تكونُ مندرجةً فيه. وعلى هذا، فخروجُ القياسِ العقلي عن الحدّ المذكورِ للقياسِ الشرعيّ لا يكونُ مُوجباً لنقصانهِ وقصورِهِ.

وعن الرابع أنهُ، وإنْ كانَ ذكرُ أقسام ِالجامع ِمن الحكم ِوالصفةِ وتعيين كلِّ واحدٍ غيرَ داخلٍ في مفهوم ِالقياسِ، فذكرهُ لم يكنْ لتوقُّفِ مفهوم ِالقياسِ عليهِ، حتى يُقالَ بقصورِ التعريفِ بل للمبالغةِ في الكشفِ والإيضاح بذكرِ الأقسام؛ وذلك ممّا لا يخلُّ بالحدّ، ولا يلزمُ من ذلك الاستقصاء بذكرِ باقي أقسام ِالحكم ِوالصفةِ؛ لعدم ِوجوبهِ.

وعن الخامس أنَّ التحديدَ والتعريفَ قد تمَّ بقولنا: (حمل معلومٍ على معلومٍ بأمرٍ جامعٍ بينهما) وما وقعَ فيه الترديدُ بحرف (أو)، فقد بانَ التحديدُ والتعريفُ غير متوقفٍ عليهِ، وإنّما ذكِرَ لزيادةِ البيانِ والإيضاح، فلا يكونُ ذلك مانعاً من تعريف المحدودِ؛ كيف وإنَّهُ لا معنى للترديدِ سوى بيانِ صحَّةِ انقسام ِالحكم والجامع الى ما قيد، وصحَّة الانقسام ِمن الصفاتِ اللازمةِ التي لا ترديدَ فيها.

وعن السادس أنَّ المطلوبَ إنَّما تحديدُ القياسِ الصحيح الشرعي، والفاسدُ ليس من هذا القبيل؛ فخروجهُ عن الحدّ لا يكونُ مُبطلاً لهُ، لكنّهُ يرد عليهِ إشكالٌ مُشكلٌ لا محيصَ عنهُ، وهو أنَّ الحكمَ في الفرع ِنفياً وإثباتاً متفرّعٌ على القياسِ إجماعاً، وليس هو ركناً في القياسِ، لأنَّ نتيجةَ الدليلِ لا تكونُ ركناً في الدليلِ؛ لما فيهِ من الدورِ الممتنعِ؛ وعند ذلك فيلزمُ من أخذِ إثباتِ الحكم ونفيهِ في الفرع ِفي حدّ القياس أن يكونَ ركناً في القياسِ، وهو دورٌ ممتنعٌ. وقد أخذهُ في حدّ القياس حيث قالَ (في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيه عنهما إشارة ًإلى الفرع ِوالأصل.

والمختارُ في حدّ القياس أن يُقالَ انَّهُ عبارة ٌعن الاستواء بينَ الفرع ِوالأصلِ في العلّةِ

المستنبطَةِ من حكمِ الأصلِ. وهذهِ العبارةُ جامعةٌ مانعةٌ وافيةٌ بالغرَضِ عريَّةٌ عمَّا يعترضُها من التشكيكاتِ العارضةِ لغيرِها على ما تقدَّم.

وإذا عُرِفَ معنى القياسِ، فهو يشتملُ على أربعةِ أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

أمَّا الأصلُ فقد يُطلقُ على أمرين؛ الأوَّل ما بُنِيَ عليهِ غيرُهُ، كقولنا: إنَّ معرفةَ اللهِ أصلٌ في معرفةِ رسالةِ الرسولِ، من حيث إنَّ معرفةَ الرسولِ تنبني على معرفةِ المرسِل. الثاني ما عرف بنفسهِ من غيرِ افتقارٍ إلى غيرِهِ، وإن لم يبنَ عليهِ غيرهُ، وذلك كما تقوله في تحريم الربا في النقدين، فإنَّهُ أصلٌ، وإن لم يُبنَ عليهِ غيرُهُ.

وعلى هذا، اختلف العلماء في الأصلِ في القياس، وذلك كما إذا قِسنا النبيذَ على الخمرِ المنصوصِ عليهِ بقولِهِ، عليهِ السلامُ: «حرِّمت الخمرةَ لعينها»[1] في تحريم الشرابِ، هل الأصلُ هو النصُّ أو الخمرُ أو الحكمُ الثابتُ في الخمر، وهو التحريمُ مع اتفاق الكلّ على أنَّ العلَّةَ في الخمرِ، وهي الشدَّةُ المُطرِبَةُ ليستْ هي الأصل.

فقال بعضُ المتكلمين: الأصلُ هو النصُّ الدالُّ على تحريمِ الخمرِ، لأنَّهُ الذي بُنِيَ عليهِ التحريمُ، والأصلُ ما بُنِيَ عليهِ.

وقالتِ الفقهاء: الأصلُ إنَّما هو الخمرُ الثابتةُ حرمتهُ، لأنَّ الأصلَ ما كان حكمُ الفرعِ مُقتبساً منهُ ومردوداً إليهِ. وهذا إنَّما يتحقَّقُ في نفسِ الخمرِ.

وقال بعضهم: الأصلُ إنَّما هو الحكمُ الثابتُ في الخمرِ، لأنَّ الأصلَ ما انبنى عليهِ غيرُهُ، وكان العلمُ بهِ مُوصِّلاً الى العلمِ بغيرِهِ أو الظنّ. وهذهِ الخاصيَّةُ موجودةٌ في حكمِ الخمرِ، فكان هو الأصل.

قالوا: وليس الأصلُ هو النصّ، لأنَّ النصَّ هو الطريقُ إلى العلمِ بالحكم، ولو تصوَّرَ العلمُ بالحكمِ في الخمر دون النصّ، كان القياسُ ممكناً، ولأنَّهُ لو كان النصُّ هو الأصل، لكونهِ طريقاً الى معرفةِ الحكمِ، لكان قولُ الراوي هو أصل القياسِ بطريق الأولى، لكونهِ طريقاً إلى معرفة النصّ، وليس كذلك بالاتّفاق.

(١) حرمت الخمرة لعينها. الطبراني بزيادة في آخره (والسكر في كل شراب).

وليس الأصلُ أيضاً هو الخمر، لأنَّهُ يعلمُ الخمر، ولا يعلم أنَّ الحرمةَ جاريةٌ فيهِ، ولا في الفرعِ، بخلافِ ما إذا عُلِمَ الحكمُ، فكان هو الأصل.

واعلمْ أنَّ النزاعَ في هذهِ المسألةِ لفظيٌّ، وذلك لأنَّهُ إذا كان معنى الأصلِ ما يُبنى عليهِ غيرُهُ فالحكمُ أمكنَ أن يكونَ أصلاً لبناء الحكمِ في الفرعِ عليهِ، على ما تقرَّر. وإذا كان الحكمُ في الخمرِ أصلاً، فالنصُّ الذي بهِ معرفةُ الحكم يكونُ أصلاً للأصل. وعلى هذا، أيُّ طريقٍ عُرِفَ به حكمُ الخمرِ من إجماعٍ أو غيرهِ أمكن أن يكونَ أصلاً؛ وكذلك الخمرُ، فإنَّهُ إذا كان محلاً للفعلِ الموصوف بالحرمةِ، فهو أيضاً أصلٌ للأصلِ، فكان أصلاً. والأشبهُ أن يكونَ الأصلُ هو المحلُّ، على ما قالهُ الفقهاء، لافتقارِ الحكمِ والنص اليهِ ضرورةً من غيرِ عكس؛ فإنَّ المحل غيرُ مفتقرٍ إلى النصّ ولا إلى الحكمِ.

وأمّا الفرعُ، فهل هو نفسُ الحكمِ المتنازعِ فيهِ أو محله؟ اختلفوا فيهِ: فمن قال بأنَّ الأصل هو الحكم في الخمر، قال الفرعُ هو الحكم في النبيذ. ومن قال بأنَّ الأصلَ هو المحل، قال الفرعُ هو المحل، وهو النبيذُ، وإنْ كان الأولى أنْ يكونَ الفرعُ هو الحكم المتفرّع على القياس؛ والمحل أصل الحكمِ المفرّع على القياسِ، فتسميةُ الخمر أصلاً أولى من تسميةِ النبيذِ فرعاً، من حيث إنَّ الخمرَ أصلٌ للتحريم الذي هو الأصلُ، بخلاف النبيذِ فإنَّهُ أصلٌ للفرع، لا أنَّهُ فرعٌ لهُ.

وأمّا الوصفُ الجامعُ فهو فرعٌ في الحكمِ لكونهِ مستنبطاً من محلّ حكمِ المنصوصِ عليهِ، فهو تبعٌ للنصّ والحكم ومحلهِ، وهو أصلٌ في الفرعِ، لكون الحكمِ المتنازعِ فيهِ في النبيذِ مبنياً عليهِ. وتسميةُ الوصف الجامعِ في الفرعِ أصلاً، أولى من تسميةِ النصّ في الخمر والتحريمِ ومحلهِ أصلاً، للاختلافِ في ذلك والاتّفاق على كونِ الوصفِ في ذلك أصلاً.

وإذا عُرِف معنى القياسِ وأركانه، فلنشرع في بيان أبوابهِ:

الباب الأوّل

في شرائط القياس

و يشتملُ على مقدّمةٍ وأقسام.

أمّا المقدّمةُ، فاعلمْ أنْ القياسَ، على ما سبق تعريفهُ، يستدعى أركاناً لا يتمُّ دونها، وثمرةً هي نتيجته؛ فأمّا الأركانُ، فهي أربعةٌ: الفرعُ المسمّى بصورةِ محلّ النزاعِ، وهي الواقعةُ التي يُقصَدُ تعديةُ حكمها إلى الفرعِ، والحكمُ الشرعي الخاصّ بالأصلِ؛ والعلّةُ الجامعةُ بين الأصل والفرعِ. وأمّا ثمرتهُ فحكمُ الفرع، فإنّهُ إذا تمّ القياسُ أنتجَ حكم الفرعِ، وليسَ حكمُ الفرعِ من أركانِ القياسِ، إذِ الحكمُ في الفرع متوقفٌ على صحّةِ القياسِ، فلو كان ركناً منهُ، لتوقفَ على نفسهِ، وهو مُحالٌ.

وعلى هذا، فشروطُ القياسِ لا تخرجُ عن شروطِ هذهِ الأركان، فمنها ما يعود إلى الأصلِ، ومنها ما يعودُ إلى الفرع: وما يعودُ الى الأصلِ فمنها ما يعودُ إلى حكمهِ؛ ومنها ما يعودُ إلى علّتهِ. فلنرسمْ في كلِ واحدٍ منهما قسماً.

القسم الأول

في شرائط حكم الأصل وهي ثمانية

الشرطُ الأوّل ــ أنْ يكونَ حكماً شرعيّاً، لأنّ الغرضَ من القياسِ الشرعيّ إنّما هو تعريفُ الحكمِ الشرعىَ في الفرعِ نفياً وإثباتاً. فإذا لم يكنِ الحكمُ في الأصلِ شرعيّاً، فلا يكونُ الغرضُ من القياسِ الشرعى حاصلاً، كيف وإنّهُ إذا كانَ قضية لغوية فقد بيّنّا امتناعَ جَرَيانِ القياس فيهِ، في اللغاتِ.

الشرطُ الثاني ــ أنْ يكونَ ثابتاً غيرَ منسوخٍ، حتى يُمكنَ بناءُ الفرعِ عليهِ؛ وإلاّ

فبتقدير أنْ لا يكونَ ثابتاً، فلا ينتفعُ بهِ ناظرٌ ولا مناظرٌ، لأنَّهُ إنَّما تعدَّى الحكمُ من الأصلِ الى الفرعِ بناء على الوصفِ الجامعِ؛ وذلك متوقفٌ على اعتبارِ الشارعِ لهُ. فإذا لم يكنِ الحكمُ المرتَّبُ على وصفهِ ثابتاً في الشرعِ، فلا يكون معتبراً.

الشرط الثالث ـــ أنْ يكونَ دليلُ ثبوتِهِ شرعيّاً، لأنَّ ما لا يكونُ دليلُهُ شرعيّاً لا يكونُ حكماً شرعيّاً.

الشرط الرابع ـــ أنْ لا يكونَ حكمُ الأصلِ متفرِّعاً عن أصلٍ آخر، وهذا ما ذهبَ إليهِ أكثرُ أصحابِنا والكرخي، خلافاً للحنابلةِ وأبي عبدِ الله البصري، وذلك لأنَّ العلَّةَ الجامعةَ بينهُ وبينَ أصلِهِ إمَّا أنْ تكونَ هي العلَّة الجامعة بينهُ وبين فرعِهِ، أو هي غيرها: فإن كان الأوَّل، فالأصلُ الذي بهِ الشهادةُ بالأعتبارِ إنَّما هو الأصلُ الأخير، لا الأصلُ الأوَّل، فليقعِ الردُّ إليهِ، وإلاَّ فهو تطويلٌ من غيرِ فائدة، وذلك كما لو قال الشافعي مثلاً في السفرجل مطعومٌ، فجرى فيهِ الربا، قياساً على التفاحِ، ثمَّ قاسَ التفَّاحَ في تحريمِ الربا على البرّ بواسطةِ الطُّعمِ أيضاً. وإنْ كان الثاني، وهو أن تكونَ العلَّةُ في القياسين مختلفةً، فلا تخلو إمَّا أن تكونَ العلَّةُ التي عُدّى بها الحكمُ من الأصلِ الممنوع حكمُهُ إلى فرعِهِ مؤثرةً؛ أي ثابتةً بنصٍّ أو إجماعٍ أو مستنبطةً منهُ: فإنْ كان الأوَّل، فقد أمكنَ إثباتُ الحكمِ في الفرعِ الأوَّلْ بالعلَّةِ المؤثرةِ؛ ولم يبقَ للقياس على الأصلِ الممنوع حكمُهُ وقياسهُ على الأصلِ الأخيرِ حاجةٌ، بل هو تطويلٌ غيرُ مفيدٍ. وإن كان الثاني، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألةِ فسخ النكاح بالجذام عيب يثبتُ بهِ الفسخُ في البيع، فيثبتُ بهِ الفسخُ في النكاح، قياساً على الرتَق والقَرَنِ، ثمَّ قاسَ الرتَقَ والقَرَنَ عند توجيه منعهِ على الجَبِّ والعُنةِ بواسطةِ فوات غَرضِ الاستمتاع بهِ، فلا يصحُّ القياسُ فيهِ، وذلك لأنَّ الحكمَ في الفرعِ المتنازَعِ فيهِ أوّلاً إنَّما يثبتُ بما ثبتَ بهِ حكمُ أصلهِ؛ فإذا كان حكمُ أصلهِ ثابتاً بعلَّةٍ أخرى، وهي ما استنبطت من الأصل الآخر، فيمتنعُ تعديةُ الحكم بغيرِها، لأنَّ غيرَها لم يثبتْ اعتبارُ الشارعِ لهُ ضرورةَ أنَّ الحكمَ الثابتَ معهُ ثابتٌ بغيرِهِ بالاتّفاق؛ فلو ثبت الحكمُ بهِ في الفرعِ الأوَّل مع عدَمِ اعتبارِهِ، كان ذلك إثباتاً للحكم بالمعنى المرسل الخليّ عن الاعتبار، وذلك ممتنعٌ. وعلى هذا، فإنْ قلنا بجواز تعْليل الحكم الواحدِ بعلَّتين مع كونهِ ممتنعاً، كما يأتي تقريرُهُ، فهو ممتنعٌ ههنا، حيث إنَّا قطعنا بأنَّ العلَّةَ المستنبطة من الأطل الممنوع ممَّا لم يلتفِتْ إليها الشارعُ في إثباتِ الحكم في أصلها

للاتّفاق على ثبوتِهِ بغيرِها. والجمعُ بين العللِ إنّما يكونُ حيثُ يُمكنُ الظنُّ باعتبار الشارع لها من إثباتِ الحكمِ على وفقها. هذا كلُّهُ إن كان حكمُ الأصلِ مقولاً بِهِ من جهةِ المستَدَلِّ، ممنوعاً من جهةِ المعترض؛ وأمّا إن كان مقولاً بِهِ من جهةِ المعترض، ممنوعاً من جهة المستدلّ، وذلك كما لو قالَ الحنفيّ في مسألةِ تعيين النيةِ عندما إذا نوى النفل أتى بما أمر به، فوجبَ أن يصحَّ، كما إذا كانَ عليه فريضةُ الحج، ونوى النفلَ، فإنَّ الحكمَ في الأصل ممّا لا يقولُ بِهِ الحنفي، بل الشافعيّ، فلا يصحّ من المستدلّ بناء الفرع عليهِ، لأنهُ إمّا أنْ يذكرَ ذلك في معرَضِ التقريرِ لمأخذ من هو مُنتمٍ اليهِ، أو في معرض الإلزامِ للخصم: فإنْ كان الأوّل فهو ممتنع، لأنهُ إنما يعرفُ كونَ الوصفِ الجامع مأخذاً لأمامهِ بإثباتِهِ للحكمِ على وفقهِ، وبالقياس على الأصل الذي لا يقولُ بِهِ إمامهُ لا يعرفُ ذلك. وإن كان الثاني، وذلك بأن يقولَ هذا هو عندَك علّةُ الحكمِ في الأصلِ المقيسِ عليهِ، وهو موجودٌ في محلّ النزاع، فيلزمُكَ الاعترافُ بحكمِهِ؛ وإلاَّ فيلزمُ منهُ إبطالُ المعنى وانتقاضهُ لتخلفِ الحكمِ عنهُ من غيرِ معارض؛ ويلزم من إبطالِ التعليلِ بِهِ امتناعُ إثباتِ الحكمِ بِهِ في الأصلِ، فهو أيضاً ممتنعٌ، لوجهين: الأوّل أنَّ للمعترضِ أنْ يقولَ: الحكمُ في الأصلِ لم يكنْ عندي ثابتاً على هذا الوصفِ، بل بناء على غيرهِ، ويجبُ تصديقهُ فيهِ، لكونهِ عدلاً، والظاهرُ من حالهِ الصدق؛ وهو أعْرَفُ بمأخذ مذهبِهِ. الثاني أنّهُ، وإن كانَ الحكمُ في الأصلِ معلّلاً بالوصفِ المذكور، غير أنَّ حاصلَ الإلزامِ يرجعُ إلى إلزامِ المعترضِ بالتخطئةِ في الفرعِ بإثباتِ خلافِ حكمِهِ، ضرورةَ تصويبهِ في اعتقادِ كونِ الوصفِ الجامعِ علّةً للحكمِ في الأصلِ المقيس عليهِ وهو غيرُ لازمٍ، إذ ليس تخطئتهُ في الفرعِ ضرورةَ تصويبهِ في تعليلِ حكمِ الأصلِ بالوصفِ المذكور، أولى من تخطئتهِ في تعليل حكم الأصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم الفرع.

الشرط الخامس ــ أنْ لا يكونَ حكمُ الأصلِ معدولاً بِهِ عن سَنَنِ القياسِ؛ والمعدولُ بِهِ عن سننِ القياسِ على قسمين:

الأوّل ما لا يُعْقَلُ معناهُ، وهو على ضربين: إمّا مستثنًى من قاعدةٍ عامّةٍ أو مبتدأ بِهِ: فالأوّلُ كقبولِ شهادةِ خزيمةِ وحدهُ، فإنهُ مع كونهِ غيرَ معقولِ المعنى، مستثنًى من قاعدةِ الشهادة. والثاني كأعدادِ الركعات، وتقدير نصب الزكوات، ومقادير الحدود، والكفارات، فإنهُ مع كونهِ غيرَ معقولِ المعنى، غيرُ مستثنى من قاعدةٍ سابقةٍ عامّةٍ. وعلى

كِلا التقديرين يمتنعُ فيهِ القياسُ.

القسم الثاني ما شرعَ ابتداء، ولا نظيرَ لهُ، ولا يجري فيه القياسُ لعدمِ النظير، وسواء كان معقولَ المعنى، كرخص السفر والمسح على الخفّين لعلّةِ دفع المشقة، أو هو غيرُ معقولِ المعنى، كاليمين في القسامةِ وضربِ الديةِ على العاقلةِ ونحوه.

الشرط السادس ــ إذا كانَ حكمُ الأصلِ متّفقاً عليهِ، فقد اختلفوا في كيفيةِ الاتفاق: فمنهم من قال بأنَّهُ يَكفِي أن يكونَ ذلك متّفقاً عليهِ بينَ الفريقين لا غير. ومنهم من قالَ: لا يكفِي ذلكَ، بل لا بُدَّ وأنْ يكونَ مُتّفقاً عليهِ بين الأمّةِ، وإلاَّ فإنْ كان متّفقاً عليهِ بين الفريقين فقط، فلا يصحُّ القياسُ عليهِ، وسمّوه قياساً مركّباً.

وقبلَ النظر في مأخذِ الحِجَاجِ، فلا بُدَّ من النظرِ في معنى القياسِ المركّب وأقسامهِ.

أما القياسُ المركَّبُ فهو أنْ يكونَ الحكمُ في الأصلِ غيرَ منصوصٍ عليهِ، ولا مُجمعٍ عليه من الأمّة، وهو قسمانِ:

الأوّل مركب الأصل، والثاني مركب الوصف.

أمّا التركيبُ في الأصلِ فهو أنْ يعين المستدل علّةً في الأصل المذكور، ويجمع بها بينهُ وبين فرعهِ، فيعيّن المعترضُ فيهِ علةً أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابتٌ بهذهِ العلّة؛ وذلك كما إذا قال في مسألة الحرّ بالعبدِ مثلاً، عبد فلا يُقتل بهِ الحرُّ، كالمُكاتَب؛ فإنَّ المكاتبَ غيرُ منصوصٍ عليهِ، ولا مجمع عليهِ بين الأمّةِ، لاختلافِ الناس في وجوب القصاص على قاتلهِ؛ وإنما هو متّفقٌ عليهِ بين الشافعي وأبي حنيفة؛ وعند ذلك فللحنفي أن يقولَ العلّةُ في المكاتبِ المتفَق عليهِ المانعة من جَرَيانِ القصاصِ فيهِ عندي إنّما هو جهالةُ المستحقِ من السيّدِ أو الورثة. فإنْ سُلّمَ ذلك امتنعتِ التعديةُ إلى الفرعِ لخلوّ الفرعِ عن العلّةِ؛ وإنْ أبطلَ التعليلُ بها، فأنا أمنعُ الحكمَ في الأصلِ، لأنهُ إنما ثبتَ عندي بهذه العلّةِ، وهي مُدرك إثباتهِ، ولا محذورَ في نفي الحكمِ لانتفاء مدركهِ إذْ لم يلزمْ منهُ مخالفةُ نصٍّ ولا إجماعٍ، وعلى كلا التقديرَين، فالقياسُ يكونُ ممتنعاً إمّا لمنعِ حكمِ الأصل، وإمّا لعدمِ عِلّةِ الأصل في الفرع.

قال بعضُ الأصوليين: وإنّما سُمّيَ هذا النوعُ قياساً مركّباً، لاختلاف الخصمين في

علَّةِ الأصلِ، وليس بحقٍّ. وإلاَّ كان كلُّ قياس اختُلِف في علَّةِ أصلِهِ، وإن كان منصوصاً أو متفَّقاً عليهِ بين الأمَّة، مركَّباً؛ وليس كذلك. والأشبهُ أنهُ إنَّما سُمّيَ بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلَّةِ في الأصلِ فإنَّ المستدلّ يزعمُ أنَّ العلَّةَ الجامعةَ مستنبطةٌ من حكمِ الأصلِ، وهي فرعٌ له؛ والمعترضُ يزعمُ أنَّ الحكمَ في الأصلِ فرعٌ على العلَّةِ وهي المثبتةُ لهُ، وأنَّهُ لا طريقَ إلى إثباتِهِ سواها، وأنَّها غيرُ مستنبطةٍ منهُ، ولا هي فرعٌ عليهِ، ولذلك منعَ ثبوتَ الحكمِ عند إبطالها؛ وإنَّما سُمّيَ مركبَ الأصلِ لأنَّهُ نظيرٌ في علَّةِ حكمِ الأصلِ.

وأمَّا مركبُ الوصفِ فهو ما وقعَ الاختلافُ فيهِ في وصفِ المستدلّ، هل لهُ وجودٌ في الأصل أو لا؟ وذلك كما لو قال المستدلّ في مسألةِ تعليقِ الطلاقِ بالنكاحِ، تعليق، فلا يصحُّ قبل النكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجُها طالقٌ؛ فللخصمِ أن يقولَ: لا نُسلِّمُ وجودَ التعليق في الأصلِ، بل هو تنجيزٌ، فإنْ ثبتَ أنَّهُ تعليقٌ، فأنا أمنعُ الحكمَ وأقول بصحتِهِ، كما في الفرع، ولا يلزمُني من المنعِ محذورٌ، لعدمِ النصِّ عليهِ وإجماع الأمَّةِ؛ وإنَّما سُمّيَ مركب الوصفِ، لأنهُ خلافٌ في تعيين الوصفِ الجامع.

وإذْ أتينا على بيانِ معنى القياس المركَّب وأقسامِهِ، فنقول: لا يخلو إمَّا أن يُنظرَ في ذلك إلى الناظرِ المجتهد، أو المناظر: فأن كان الأوّل، فإنْ كان لهُ مدركٌ في ثبوتِ حكمِ الأصلِ سوى النصّ والإجماع، فالقياسُ صحيح لأنهُ إذا غلبَ على ظنّهِ صحة القياس فلا يُكابر نفسه فيما أوجبهُ ظنّه، وان لم يكن له مدرك سوى النصّ والإجماع فالقياس مُتعذِّرٌ لتعذُّرِ إثباتِ حكمِ الأصل وإنْ كان الثاني، فالمختارُ بعدَ إبطالِ ما يُعارضُ بهِ الخصمُ في القسمِ الأول من التركيبِ وتحقيق وجود ما يدّعيهِ في الأصلِ في القسم الثاني منهُ، إنَّما هو التفصيلُ؛ وهو أنَّ الخصمَ إمَّا أنْ يكونَ مجتهداً أو مقلّداً.

فإنْ كانَ مجتهداً وظهرَ في نظرِهِ إبطالُ المدركِ الذي بُني عليه حكمُ الأصلِ، فلهُ منعُ حكمِ الأصلِ. وعندَ ذلك فالقياسُ لا يكونُ منتفعاً به بالنسبةِ إلى الخصمِ.

وإن كانَ مُقلّداً فليسَ لهُ منعُ الحكمِ في الأصلِ وتخطئة إمامه فيهِ بناء على عجزِهِ هو عن تمشيةِ الكلامِ مع المستدلّ، وذلك لاحتمالِ أنْ لا يكونَ ما عيَّنهُ المعترضُ هو المأخذ

في نظر امامه؛ وبتقدير أنْ يكونَ هو المأخذ في نظرِ إمامِهِ، فلا يلزمُ من عجزِ المقلّدِ عن تقريرِهِ عجزُ إمامِهِ عنهُ لكونِهِ اكملَ حالاً منهُ وأعرفَ بوجهِ ما ذهبَ اليهِ وتقريرِهِ.

وقد قيل إنّهُ وإن كانَ لا بُدَّ من تخطئةِ إمامِ المعترضِ إمَّا في حكمِ الأصلِ أو الفرعِ، فليس للخصمِ تخطئةُ إمامِهِ في حكمِ الأصلِ دون الفرعِ؛ وليس بحقٍّ، فإنَّهُ كما أنَّهُ ليس للخصمِ تخطئةُ إمامِهِ في حكمِ الأصلِ دونَ الفرعِ، فليس للمستدلّ تخطئةُ إمامِ المعترضِ في الفرعِ دونَ الأصلِ، ولا أولويةَ.

فإنْ قيلَ: بل تخطئته في الفرعِ أولى لوقوعِ الخلافِ فيهِ بين إمامِ المستدلّ وإمام المعترضِ، بخلاف حكمِ الأصل، فيُقال كما أنَّ الخلافَ واقعٌ في الفرع بينَ الإمامين فالخلافُ في الأصلِ أيضاً واقعٌ بين الأئمةِ، إذ هو غيرُ مُجمَعٍ عليهِ. وليس موافقةُ إمامِ المستدلّ في الفرع أولى من موافقةِ المخالفِ في الأصل.

الشرطُ السابع ــ أنْ لا يكونَ الدليلُ الدالُّ على إثباتِ حكمِ الأصلِ دالاً على إثباتِ حكمِ الفرعِ، وإلاَّ فليس جعلُ أحدِهما أصلاً للآخرِ أولى من العكس.

الشرط الثامن ــ اختلفَ الأصوليُّون في اشتراطِ قيامِ الدليل على تعليل حكمِ الأصلِ وجوازِ القياس عليه نفياً وإثباتاً. والمختارُ أنَّهُ إن أُريدَ بالدليلِ الدالّ على ذلك أن يكونَ دليلاً خاصّاً بذلك الأصلِ من كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ، فهو باطلٌ. وإنْ أُريدَ بهِ أنَّهُ لا بُدّ من قيامِ دليلٍ على ذلك بجهةِ العموم والشمول، فهو حقٌّ: وذلك لأنّا سنُبيّنُ أنَّ كلّ أصلٍ أمكنَ تعليلُ حكمِهِ فإنَّهُ يجبُ تعليلهُ، وانَّهُ يجوزُ القياسُ عليهِ، وذلك لأنَّ مُدرك كون القياسِ حجةً إنّما هو إجماعُ الصحابةِ على ما يأتي. وقد علمنا مِنْ تَتبُّعِ أحوالهم في مجاري اجتهاداتهم أنّهم كانوا يقيسون الفرعَ على الأصلِ عند وجودِ ما يُظَنُّ كونهُ علّةً لحكم الأصل في الأصل فظُنَّ وجوده في الفرع وإن لم يقمْ دليلٌ خاصٌّ على وجوب تعليلِ حكم ذلك الأصل وجواز القياس عليهِ، حتى قال عُمَرُ لأبي موسى الأشعريّ: «اعرِفِ الأشباه والأمثالَ، ثم قِسِ الأمورَ برأيك» ولم يُفصِّلْ.

وكذلك اختلفوا في قولِهِ: «أنت عليَّ حرامٌ» حتى قاسهُ بعضهم على الطلاقِ، وبعضُهم على الظهارِ، وبعضُهم على اليمين. ولم يُنقَلْ نصٌّ خاصٌّ ولا إجماعٌ، على القياسِ على تلك الأصول ولا على جواز تعليلها.

القسم الثاني

في شروط علة الأصل

وقد اتَّفق الكلُّ على جوازِ تعليلِ حكم الأصل بالأوصافِ الظاهرةِ الجليَّةِ العريَّةِ عن الاضطراب. وسواء أكانَ الوصفُ معقولاً، كالرضى والسخط؛ أم محسّاً، كالقتل والسرقة؛ أم عرفيّاً كالحُسن والقبح. وسواء أكان موجوداً في محلّ الحكم كما ذُكِرَ من الأمثلةِ أم ملازماً لهُ غير موجودٍ فيهِ، كتحريم نكاح الأمةِ لعلَّةِ رقّ الولدِ؛ لكن اختلفوا في شروطٍ. فلنفرضْ في كلّ واحدٍ منها مسألةً.

المسألة الأولى

ذهب الأكثرون إلى أنَّ شرط علَّةِ الأصلِ أنْ لا يكونَ محلَّ حكمِ الأصلِ ولا جزءً من محلّهِ. وذهب آخرون إلى جوازهِ.

والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو امتناعُ ذلك في المحلّ دون الجزء؛ وذلك لأنَّ الكلامَ إنَّما هو واقعٌ في علَّةِ أصلِ القياسِ فلو كانتِ العلةَ فيهِ هي محلّ حكمِ الأصلِ بخصوصهِ، لكانت العلَّةُ قاصرة لاستحالةِ كونِ محلّ حكمِ الأصلِ بخصوصهِ متحققاً في الفرعِ؛ وإلا كان الأصلُ والفرعُ متحداً، وهو مُحالٌ. نعم إنَّما يُمكنُ ذلك فيما إذا لم تكنْ علَّةُ حكمِ الأصلِ متعديَّةً، لأنَّهُ لا يعدُ في استلزامِ محلِّ الحكمِ لحكمةٍ داعيةٍ إلى ذلك الحكمِ، كاستلزام الأوصافِ العامَّةِ لمحلّ الأصلِ والفرعِ.

وأمَّا الجزء، فلا يمتنعُ التعليلُ بهِ، لاحتمالِ عمومِ الأصلِ والفرعِ.

المسألة الثانية

اختلفوا في جوازِ كونِ العلَّةِ في الأصلِ بمعنى الامارةِ المجرَّدةِ

والمختارُ أنَّهُ لا بُدَّ وإنْ تكونَ العلةُ في الأصلِ بمعنى الباعثِ أي مشتملة على حكمةٍ صالحةٍ أنْ تكونَ مقصودةً للشارعِ مِنْ شَرْعِ الحكمِ، وإلاَّ فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمةَ فيهِ، بل أمارة مجرَّدة فالتعليلُ بها في الأصلِ ممتنعٌ لوجهين:

الأوَّل: أنَّهُ لا فائدة في الامارة، سوى تعريفِ الحكمِ، والحكمُ في الأصلِ معروفٌ بالخطابِ لا بالعلة المستنبطة منهُ.

الثاني: أن علةَ الأصلِ مستنبطةٌ من حكمِ الأصلِ، ومتفرعةٌ عنهُ، فلو كانتْ معرِّفةً لحكمِ الأصلِ، لكان متوقفاً عليها، ومتفرعاً عنها، وهو دورٌ ممتنعٌ.

المسألة الثالثة

ذهبَ الأكثرونَ إلى امتناعِ تعليلِ الحكمِ بالحكمةِ المجرَّدةِ عن الضابطِ. وجوَّزه الأقلُّونَ. ومنهم مَنْ فَصَّلَ بين العلَّةِ الظاهرةِ المنضبطةِ بنفسها والحكمةِ الخفيَّةِ المضطربةِ، فجوَّزَ التعليلَ بالأولى دون الثانيةِ، وهذا هو المختارُ.

أمَّا إذا كانتِ الحكمةُ ظاهرةً منضبطةً غيرَ مضطربةٍ، فلأنَّا أجمعنا على أنَّ الحكمَ إذا اقترنَ بوصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ مشتملٍ على حكمةٍ غيرِ منضبطةٍ بنفسها أنَّهُ يصحُّ التعليلُ بهِ، وإنْ لم يكنْ هو المقصود من شرعِ الحكم، بل ما اشتملَ عليهِ من الحكمةِ الخفيَّةِ. فإذا كانتِ الحكمةُ، وهي المقصودُ مِنْ شَرعِ الحكمِ، مساويةً للوصفِ في الظهورِ والانضباطِ كانت أولى بالتعليل بها.

وأمَّا إذا كانتِ الحكمةُ خفيَّةً مضطربةً غيرَ منضبطةٍ فيمتنعُ التعليلُ بها لثلاثةِ أوجه:

الأوَّل أنَّها إذا كانت خفيَّةً مضطربةً مختلفةً باختلافِ الصُّوَرِ والأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ، فلا يُمكنُ معرفةُ ما هو مناطُ الحكمِ منها والوقوفُ عليه إلاَّ بعسرٍ وحرَجٍ، ودأبُ الشارعِ فيما هذا شأنهُ على ما ألفناهُ منهُ، إنما هو ردُّ الناس فيهِ الى المظانِّ الظاهرةِ

الجليَّةِ، دفعاً للعسرِ عن الناسِ والتخبُّطِ في الأحكام. ولهذا فإنَّا نعلمُ أنَّ الشارعَ إنَّما قضى بالترخُّصِ في السفرِ، دفعاً للمشقَّةِ المضبوطة بالسفر الطويلِ إلى مقصدٍ مُعيَّنٍ، ولم يُعلِّقْها بنفسِ المشقَّةِ، لمَّا كانت مِمَّا يضطربُ ويختلفُ. ولهذا، فإنَّهُ لم يُرخِّصْ للحمالِ المشقوقِ عليهِ في الحضرِ، وإنْ ظنَّ أنَّ مشقتَّهُ تزيدُ على مشقَّةِ المسافرِ في كلِّ يومٍ فرسخٍ، وإن كانْ في غاية الرفاهية والدعة، لما كان ذلك ممَّا يختلفُ و يضطرب.

الثاني: أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على صحَّةِ تعليلِ الأحكام بالأوصافِ الظاهرةِ المنضبطةِ المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوبِ القصاصِ بالقتلِ العمدِ العدوان لحكمةِ الزجرِ أو الجبرِ، وتعليل صحَّةِ البيعِ بالتصرُّفِ الصادرِ من الأهلِ في المحلّ لحكمةِ الانتفاع، وتعليلِ تحريم شرب الخمر وإيجابِ الحدّ بهِ لحكمةِ دفع المفسدةِ الناشئةِ منهُ ونحوِ، ولو كان التعليل بالحكمةِ الخفية مما يصحُّ لما احتيجَ الى التعليلِ بضوابطِ هذهِ الحِكَم والنظرِ اليها، لعدَمِ الحاجةِ إليها، ولما فيهِ من زيادةِ الحرجِ بالبحثِ عن الحكمةِ، وعن ضابطِها مع الاستغناء بأحدِهما.

الثالث: أن التعليلَ بالحكمةِ المجرَّدَةِ إذا كانتْ خفيةً مضطربةً، ممَّا يُفضِي إلى العسر والحرجِ في حقِّ المكلَّفِ بالبحث عنها والاطلاع عليها؛ والحرجُ منفيٌّ بقولهِ تعالى: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] غير أنَّا خالفناهُ في التعليلِ بالوصفِ الظاهرِ المنضبطِ، لكون المشقَّةِ فيهِ أدنى، فبقينا عاملين بعمومِ النصِّ فيما عداهُ.

فإنْ قِيلَ: ما ذكرتموهُ في جوازِ التعليلِ بالحكمةِ الظاهرةِ المنضبطةِ فهو فرعُ إمكانِ ذلك، وهو غيرُ مُسلَّمٍ في الحكمةِ، فإنَّها راجعةٌ إلى الحاجاتِ إلى المصالحِ، ودَفْعِ المفاسدِ، والحاجاتُ ممَّا تخفى وتزيدُ وتنقصُ، فلا تكونُ ظاهرةً ولا منضبطةً؛ وإنْ سلَّمنا إمكانَ ذلك نادراً، غيرَ أنَّهُ يلزمُ من التوسُّلِ إلى معرفتها في آحادِ الصُوَرِ لتعيينِ القليلِ منها، نوعُ عسرٍ وحرجٍ لا يلزمُ في التوسُّلِ الى معرفةِ الضوابطِ الجليَّةِ والمظانّ الظاهرةِ المنضبطةِ المشتملةِ على احتمالِ الحكمِ في الغالبِ؛ وذلك مدفوعٌ بقولهِ تعالى: «ما جَعلَ عَليكم في الدّينِ مِنْ حرجٍ».

(١) الحج، ٧٨.

وما ذكرتموهُ في امتناع التعليلِ بالحكمةِ الخفيَّةِ: أمَّا الوجهُ الأوَّلُ، فالبحثُ عن الحكمةِ الخفيَّةِ، وإنْ كانَ فيهِ نوعُ حرجٍ ومشقَّةٍ، غير أنَّهُ لا بُدَّ منهُ عندَ التعليلِ بالوصفِ الظاهرِ المشتملِ عليها ضرورةَ أنَّها علَّةٌ لكونِ الوصفِ علَّةً؛ ولولا اشتمالُ الوصفِ عليها لما كانَ علَّةً للحكم وإذا لم يكن بُدٌّ من معرفتها في جعل الوصف علَّة للحكم وقد جعلت علَّة للعلَّة أمكنَ أن تجعل علة للحكم من غيرِ حاجةٍ إلى ضابطها. وحيثُ لم تقضِ بالترخُّص في حقِّ الحمالِ في الحَضَرِ دفعاً للمشقَّةِ عنهُ، فغايتُهُ امتناعُ تعليلِ الرُّخصةِ بمُطلَقِ المشقَّةِ، بل بالمشقَّةِ الخاصَّةِ بالسَّفَرِ؛ ولا يلزمُ من ذلك امتناعُ التعليلِ بالحكمةِ مُطلقاً.

وأمَّا الوجهُ الثاني فغايةُ ما فيهِ جوازُ التعليلِ بالضابطِ المشتملِ على الحكمةِ، وليس فيهِ ما يدلُّ على امتناعِ التعليلِ بالحكمةِ. قولكم: إنَّهُ لا حاجةَ إليهِ، لا نُسلِّمُ ذلك، فإنَّ الاطلاعَ عليهِ أسهلُ من الاطلاعِ على الحكمةِ.

وأمَّا الوجه الثالث فهو أنَّ الحرجَ اللازمَ عن البحثِ عن الحكمةِ الخفيَّةِ، وإن كانَ شاقاً، غير أنَّهُ لا يَزيدُ على البحثِ عنها عندَ التعليلِ بضابطها، بل المشقَّةُ في تعرُّفها، مع تعرُّفِ ضابطِها، أشقُّ من تعرُّفها دونَ ضابطها. وقد أجمعنا على مُخالفةِ النصِّ المذكورِ عندَ التعليلِ بالضابطِ؛ وكانت مخالفتهُ عندَ التعليلِ بالحكمةِ، لا غير، أقلَّ مشقَّةً وحرجاً، فكان أولى بالمخالفة.

والجواب عن الاعتراض الأوَّل: أنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروضٌ فيما إذا كانتِ الحكمةُ ظاهرةً منضبطةً بنفسها في بعضِ الصُّوَرِ لا فيما لم يكن، قولهم: «إنَّ الاطلاعَ عليها والبحثَ عنها أشقُّ من البحثِ عن الضابطِ» ليس كذلك. فإنَّها إذا كانت ظاهرةً منضبطةً، كالوصف، فلا تَفاوُت.

وعن الاعتراض الأوَّل: على الوجه الثاني: أنَّ البحثَ عن الحكمةِ عند تجرُّدِها عن الضابطِ لا بُدَّ فيهِ من معرفةِ كميَّتِها وخصوصيَّتِها، حتى نأمنَ من الاختلافِ بين الأصلِ والفرعِ فيها وذلكَ غيرُ مُمكنٍ في الحكمةِ الخفيَّةِ المضطربةِ، ولا يَكفي فيهِ مجرَّدُ معرفةِ احتمالِها بخلافِ ما إذا كانتْ مضبوطةً بضابطٍ، فإنَّا نكتفي بمعرفةِ الضابطِ ومعرفةِ أصلِ احتمالِ الحكمةِ لا غير. ويدلُّ على ذلك ما ذكرناهُ من الاستشهادِ، وما ذكروهُ عليهِ، فهو اعترافٌ بامتناعِ التعليلِ بمجرَّدِ الحكمةِ، وهو المطلوبُ.

وعن الاعتراض على الوجهِ الثاني أنَّهُ لو أمكنَ التعليلُ بالحكمةِ لما احتيج الى التعليلِ

بالضابطِ: قولهم إنَّ الوقوفَ عليهِ أسهلُ من الوقوفِ على الحكمةِ بمجرَّدِها. قلنا: فيلزمُ من ذلكَ امتناعُ التعليلِ بالحكمةِ لما فيهِ من تأخيرِ إثباتِ الحكمِ الشرعيِّ إلى زمانِ إمكانِ الاطلاعِ على الحكمةِ، مع إمكانِ إثباتِهِ بالضابطِ في أقربِ زمانٍ؛ وذلك مُمتَنِعٌ.

وعن الاعتراضِ على الوجهِ الثالثِ أنَّا لا نُسلِّمُ التساوي في الحرجِ والمشقَّةِ في البحثِ عن الحكمة مع ضابِطها، ومع خلوِّها عن الضابط. وذلك لأنَّا نفتقرُ في البحثِ عنها عندَ خلوِّها عن الضابطِ الى معرفةِ خصوصيَّتِها وكميَّتِها، حتى نأمنَ من التفاوُت فيها بين الأصلِ والفرعِ، كما سبق؛ ولا كذلك في البحثِ عنها مع ضابِطها، فإنَّا لا نفتقرُ في البحثِ عنها إلى أكثر من مَعرفةِ أصلِ احتمالِها. ولا يخفى أنَّ الحرَجُ في تعرُّفها على جهةِ التفصيل أتمُّ من تعرُّفها لا بجهة التفصيل.

المسألة الرابعة

اختلفوا في جوازِ تعليلِ الحكمِ الثبوتي بالعدمِ: فجوَّزهُ قومٌ، ومنعَ منهُ آخرونَ، وشرطوا أن تكونَ العِلّةُ للحكمِ الثبوتي أمراً وجوديّاً، وهو المختارُ، وبيانهُ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوَّل: أنَّ الحكمَ بكونِ الوصفِ علَّةً صفةٌ وجوديَّةٌ، لأنَّ نقيضَ العلَّةِ (لا علَّة)؛ و (لا علَّة) أمكنَ أن يكونَ صفةً لبعضِ الأعدامِ، ولو كان المفهومُ (من لا علة) وجوديّاً، لكان الوجودُ صفةً للعدم، وهو محالٌ. واذا كان (لا علة) عدماً، فالمفهومُ من نقيضِها وجودي.

الوجهُ الثاني: أنَّهُ يصحُّ قولُ القائلِ «أي شيء وُجِدَ حتى حدثَ هذا الأمرُ؟» ولو لم يكنِ الحدوثُ مُتوقِّفاً على وجودِ شيء، لما صحَّ هذا الكلامُ. كما لو قال «أيُّ رجُلٍ ماتَ، حتى حدَثَ لفلان هذا المالُ؟» حيث لم يكنْ حدوثُ المالِ لفلان متوقِّفاً على ما قيل.

الثالث: وهو خاصٌّ بما إذا كانَ الحكمُ ثابتاً بخطابِ التكليفِ، كالوجوبِ والحَظْرِ ونحوه؛ وهو أنْ يُقال «قد ثبتَ أنَّ العلَّةَ المستنبطةَ من الحكم لا بُدَّ وأنْ تكونَ بمعنى الباعِثِ لا بمعنى الأمارةِ. والباعثُ ما اشتملَ على تحصيلِ مصلحةٍ أو تكميلها، أو دَفْعِ مفسدةٍ أو تعليلها، كما يأتي بيانُهُ. فإذا كانَ الحكمُ ثابتاً بخطابِ التكليفِ لمثلِ هذا

الغَرَضِ، فلا بُدَّ وانْ يكونَ ضابطُ ذلكَ الغَرَضِ مقدوراً للمكلفِ في ايجادِهِ وإعدامِهِ، وإلاَّ لما كانَ شرعُ ذلك الحكمِ مفيداً لمثلِ ذلك الغرَضِ، لعدمِ إفضائهِ الى الغرضِ المطلوبِ، والعدمُ المحضُ لا انتسابَ لهُ الى قدرةِ المكلَّفِ، لا بايجادٍ ولا اعدامٍ، فجُعِلَ ضابطاً لغرضِ الحكمِ؛ ومقصودُهُ لا يكونُ مُفْضِياً الى مقصودِ شرعِ الحكمِ، فيمتنعُ التعليلُ بهِ.

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ من الوجهِ الأوّل مُعارَضٌ بما يدلُّ على أنَّ المفهومَ من صفةِ العلة عدمٌ، وبيانُهُ من وجهين:

الأوّل: أنَّهُ لو كانت صفةُ العلّةِ أمراً وجودياً، لم يخلُ إمَّا أنْ تكونَ واجبةً لذاتِها، أو ممكنةً: الأوّلُ مُحالٌ، وإلاَّ لما افتقرتْ الى الموصوف بها. والثاني يُوجِبُ افتقارَها إلى علَّةٍ مرجِّحةٍ لها. والكلامُ في صفةِ تلك العلةِ، كالكلام في الأولى، وهو تسلسلٌ ممتنع.

الوجهُ الثاني: أنَّهُ يصحُّ وصفُ الأمر العدميّ بكونه علّة للأمر العدمي، ولهذا يصحُّ أنْ يُقالَ: إنّما لم أسلِّمْ على فلان، لأني لم أرَهْ وإنَّما لم أفعلْ كذا، لعدمِ الداعي اليهِ.

وأمَّا الوجهُ الثاني، فليس فيهِ دلالةٌ على توقُّفِ حدوثِ ذلك الأمرِ على تجدُّدِ وجودِ أمرٍ آخر. ولهذا، فإنَّهُ يصحُّ أنْ يُقالَ أيُّ شيءٍ صَنَعَ هذا، حتى حَدَثَ لهُ هذا المال؟ وإنْ لم يكُنْ حصولُ المال لهُ موقوفاً على صُنْعٍ مِنْ جهتِه، لجوازِ حدوثِهِ لهُ عن إرثٍ أو وصيَّةٍ.

وإنْ سلَّمنا دلالتَهُ على التوقُّفِ على الأمرِ الوجوديّ، غيرَ أنَّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على صحةِ تعليلِ الأمرِ الوجوديّ بالأمر العدمي. وبيانه أنَّهُ يصحّ أن يقال ضرب فلان عبده لأنَّهُ لم يمتثل أمره وشتم فلان فلاناً لأنَّهُ لم يسلّم عليهِ، وهو تعليل للأمر الوجودي بالأمر العدمي.

وأمَّا الوجهُ الثالث، فهو وإنْ سلَّمنا أن العلَّةَ لا بُدَّ وأن تكونَ بمعنى الباعثِ، وأنَّ الباعثَ عبارةٌ عمَّا ذكرتموهُ، ولكنْ لا نُسلِّمُ امتناع كون الوصفِ العدميِّ باعثاً؛ وذلك لأنَّا أجمعنا على جوازِ التعليلِ بالوصف الوجوديّ الظاهرِ المنضبطِ، إذا كانَ يلزمُ من ترتيبِ الحكمِ على وفقهِ تحصيلُ مصلحةٍ أو دَفْعُ مفسدة ظاهراً، فالعدمُ المقابلُ لهُ يكونُ أيضاً ظاهراً منضبطاً، ويكونُ مشتملاً على نقيضِ ما اشتملَ عليهِ الوصفُ الوجوديُّ، وهو لا يخرجُ عن المصلحةِ أو المفسدةِ، لأنَّهُ إنْ كانَ ما اشتملَ عليهِ الوصفُ الوجوديُّ مصلحةً، فعدمُهُ يلزمُهُ عدمُ تلك المصلحة، وعدمُ المصلحةِ مفسدةٌ؛ وإن كان ما اشتملَ عليهِ الوصف الوجودي مفسدة، فعدمه يلزمهُ عدم تلك المفسدة، وعدم المفسدة مصلحة وهو

مقدورٌ للمكلف، لأنَّهُ إذا كانَ مقابلهُ، وهو الوصفُ الوجوديُّ، مقدوراً، فلا معنى لكونهِ مقدوراً، إلاَّ أنَّهُ مقدورٌ على إيجادِهِ وإعدامِهِ، فإذاً العدمُ المقابلُ للوجودِ مقدور، وإذا كان مقدوراً وهو ظاهرٌ منضبطٌ مشتملٌ على مصلحةٍ أو مفسدةٍ، فقد أمكنَ التعليلُ بهِ كما أمكن التعليل بالوصفِ الوجوديّ.

والجوابُ عن الأوّل أنَّ ما ذكروهُ من لزوم التسلسُلِ بتقديرِ كون العلية صفةً وجوديَّةً لازمٌ بتقديرِ كونها عدميةً؛ وذلك، لأنَّ المفهومَ من صفةِ العليةِ، إذا كان أمراً عدمياً، فإمَّا أنْ يكونَ واجباً لنفسهِ وَمفهومِهِ، أو ممكناً: لا جائز أنْ يكونَ واجباً لذاتِهِ، ولا لما آفتقرَ في تحقيقِهِ الى نسبتهِ الى ذات العلَّةِ وكونه وصفاً لها؛ وإنْ كان ممكناً، فلا بُدَّ لهُ مِنْ علَّةٍ مرجّحةٍ. والتسلسُلُ لازمٌ لهُ، وعند ذلك، فالجوابُ يكون متّحداً.

وما ذكروهُ من الاحتجاجِ ثانياً، فلا يصحُّ. وذلك، لأنَّ وجود الداعي الى الفعلِ شرطٌ لوجودِ الفعلِ. وكذلك الرؤيةُ لزيدٍ شرط في السلامِ عليهِ؛ لا أنَّ ذلك علَّةٌ لهُ، وإنَّما أضيف عدمُ الأثرِ إليهِ بلامِ التعليلِ بجهةِ التجوُّزِ لمشابهتِه للعلَّة في افتقارِ الأثرِ إلى كلِّ واحدٍ منهما. ولذلك، يُقالُ في صورةِ تعليق الطلاق والعتقِ بدخولِ الدار «إنَّما طلُقَتِ الزَّوجةُ، وعَتَق العبدُ لدخولِ الدَّارِ» ويجبُ حملُ ذلك على جهةِ التجوّز جمعاً بينَهُ وبينَ ما ذكرناهُ من الدليل.

قولهم على الوجهِ الثاني: ليس فيهِ دلالةٌ على توقف الحدوثِ على تجدُّدِ الوجود — قلنا: دليلُهُ ما ذكرناهُ، وما ذكروهُ من الاستشهاد. فإنَّما صحَّ بناء على الظاهرِ من جهةِ أنَّ الغالِبَ في حدوثِ المالِ لبعضِ الأشخاصِ أن يكونَ مستنداً إلى صنعةٍ، لا إلى ما ذكروهُ. ونحنُ إنَّما نتمسَّكُ في هذا الوجهِ بالظاهر، لا بالقطع.

وما ذكروهُ من المعارَضةِ الدالَّةِ على تعليلِ الأمرِ الوجوديّ بالأمر العدمي غيرُ صحيح. فإنَّ المعللَ بهِ ليس هو العدمَ المحضَ، فإنَّهُ غيرُ مُنتسبٍ إلى فعلِ الشخص، فلا يحسن جعلُهُ علَّةً للعقاب، لا عقلاً ولا شرعاً، وإنَّما التعليلُ بالامتناعِ عنْ ذلك، وكفّ النفسِ عنهُ، وهو أمرٌ وجوديٌّ لا عدميٌّ.

وما ذكروهُ على الوجه الثالثِ فحاصلُهُ راجعٌ إلى التعليلِ بالإعدامِ المقدورِ، وهو أمرٌ وجوديٌّ لا بالعدمِ المحضِ الذي لا قدرةَ للمكلفِ عليهِ. وذلك غيرُ ما وقعَ فيهِ النزاعُ.

وإذا عُرِفَ امتناعُ تعليلِ الوجودِ بالعدمِ المحضِ مما ذكرناهُ، فبمثلهِ يُعْلَمُ أنَّ العدمَ لا يكونُ جزءاً من العلَّةِ المقتضية للأمر الوجوديّ، ولا داخلاً فيها. والوجهُ في الاعتراض على ذلك والانفصال، فعلى ما تقدَّم.

ويخصُّهُ اعتراض آخر وهو أنَّ انتفاء معارضةِ المعجزةِ بمثلِها جزء من المعرفِ لكونها مُعجزةً. وكذلك الدورانُ فإنَّهُ معرّفٌ لعليةِ المدارِ وأحدُ أجزاء الدورانِ العدمُ مع العدمِ.

وجوابُهُ أنّا لا نُسلِّمُ أنَّ العدمَ فيما ذكروهُ من صوَرِ الاستشهاد جزء من المعرِف، بل شرطٌ، والشرطُ غيرُ الجزء.

وإذا عُرِفَ امتناعُ تعليلِ الحكم الثبوتي بالعدمِ المحضِ، وامتناع جعله جزءاً من العلَّةِ لزم امتناع التعليل بالصفات الإضافية وذلك لأن المفهوم من الصفة الإضافية إمَّا أن يكون وجوداً أو عدماً لا جائز أن يكون وجوداً، لأن الصفة الإضافية لا بُدَّ وأن تكون صفة للمضاف، و يلزم من ذلك قيام الصفة الوجودية بالمعدوم المحض وهو محالٌ.

و بيانُ لزومِ ذلكَ أنَّ الإضافةَ الواقعةَ بينَ المتناقضَين و بين المتقدّمِ والمتأخرِ قائمةٌ لكلِّ واحدٍ من الأمرَينِ وأحد المتقابلَين ممَّا ذكرناهُ لا بُدَّ وأن يكون معدوماً. واذا بطلَ أنْ يكون المفهومُ من الإضافةِ وجوداً، تعيَّن أن يكونَ عدماً.

المسألة الخامسة

اختلفوا في جوازِ تعليلِ الحكمِ الشرعيّ بالحكم الشرعيّ: فجوَّزَهُ قومٌ؛ ومنعَ منهُ آخرون. وشرطوا في العلَّةِ أن لا تكونَ حكماً شرعياً.

ونحنُ نُشيرُ الى مأخذِ الفريقينِ، وننبِّهُ على ما فيهِ، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ:

فأمَّا مَنْ قال بأنَّ الحكم يجوز أن يكونَ علَّةً للحكمِ، فقد احتجُّوا عليهِ بأنَّ أحدَ الحكمينِ قد يكونُ دائراً مع الحكمِ الآخرِ وجوداً وعدماً. والدورانُ دليلُ كونِ المُدارِ عليهِ للدائرِ، وسنبيّنُ أنَّ الدوران لا يدلُّ على التعليلِ فيما بعد.

وأمَّا القائلونَ بامتناعِ التعليلِ بالحكم، فقد احتجُّوا بأنَّ الحكمَ اذا كان علَّة لحكمٍ آخرَ، فإمَّا أن يكونَ متقدماً عليهِ، أو متأخراً عنهُ، أو مقارناً لهُ:

لا جائزَ أن يقالَ بالأوّلِ، وإلاّ لزمَ منهُ وجودُ العلّةِ مع تخلُّفِ حكمِها عنها، وهو نقضٌ للعلّةِ.

ولا جائزَ أن يقالَ بالثاني، لأنَّ المتأخّرَ لا يكونُ علةً للمتقدّم.

وإن كان الثالث، فليسَ جعلُ أحدِهما علّةً للآخرِ أولى من العكسِ.

وأيضاً فإنهُ يحتملُ أن لا يكونَ لحكمِ الأصلِ علة، ويحتملَ أن يكونَ. واذا كان معلّلاً، احتملَ أن لا يكونَ الحكمُ بهِ هو العلة، واحتمل أن يكونَ، وعلى هذا فلا يكونُ علةً على تقديرَين، وانما يكونُ علةً على تقديرٍ واحدٍ؛ ولا يخفى أنَّ وقوع احتمال من احتمالين أغلبُ من وقوعِ احتمال واحدٍ.

وأيضاً فإنهُ لو كان الحكمُ علّةً للحكمِ، فإمّا أن يكونَ علّةً بمعنى الامارةِ المعرّفةِ، أو بمعنى الباعث: لا جائزَ أن يقالَ بالأوّلِ لما سبق. ولا جائز أن يقالَ بالثاني، لأنَّ القول بكون الحكم داعياً وباعثاً على الحكمِ محالٌ خارقٌ للإجماع.

ولقائلٍ أن يقولَ: أمّا الحجّةُ الأولى، فلا نسلّم امتناعَ التقدُّمِ.

قولهم: يلزمُ منهُ نقضُ العلةِ — ليس كذلك، فإنَّ الحكمَ لم يكن علةً لنفسهِ وذاتهِ، بل إنما يصيرُ علةً باعتبارِ الشرعِ لهُ بقرانِ الحكمِ الآخر بهِ، وذلك كما في تعليل تحريمِ شرب الخمرِ بالشدّة المطربةِ؛ فإنَّ الشدةَ المطربةَ، وان كانت متقدّمةً على التحريمِ، فلا يقالُ إنها علةٌ قبل اعتبارِها من الشرعِ بقرانِ التحريمِ بها، فلا تكونُ منتقضةً بتخلفِ التحريم عنها قبلَ ورودِ الشرعِ. وان سلّمنا امتناعَ التقدُّمِ، فما المانعُ أن يكونَ مقارناً؟.

قولهم: ليس جعلُ أحدِ المقترنَينِ علةً للآخر أولى من العكسِ ليس كذلك، فإنَّ الكلامَ انما هو مفروضٌ فيما اذا كان أحدُ الحكمينِ مناسباً للحكمِ الآخرِ من غيرِ عكسٍ، والاَّ فمع قطعِ النظرِ عن جهةِ البعثِ في أحد الحكمين، فلا يكونُ علةً.

وما ذكروهُ من الترجيح، فهو لازمٌ عليهم في التعليل بالأوصافِ الحقيقيةِ؛ وما هو جوابٌ ثَمَّ، فهو الجوابُ فيما نحنُ فيهِ.

وأمّا الحجّةُ الثانيةُ، فالمختارُ من قسمَيها أنهُ علةٌ بمعنى الباعثِ.

قولهم: إنهُ ممتنعٌ، خارق للإجماع، دعوى مجرّدةٌ لا دليلَ عليها.

وعند هذا، فنقولُ:

المختارُ أنهُ يجوزُ أن يكون الحكمُ علةً للحكم، بمعنى الامارة المعرّفةِ، لكن لا في أصل القياسِ، بل في غيرهِ؛ فقد حرمت كذا فانهُ لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ: مهما رأيتم أنني حرّمتُ كذا، فقد حرمت كذا، ومهما أبحتُ كذا، فقد أبحتُ كذا. كما لو قال: مهما زالتِ ٱلشمسُ فصلُّوا، ومهما طلعَ هلالُ رمضان فصوموا.

وأمّا في أصلِ القياسِ فقد بيّنا أنهُ لا يجوزُ أن تكونَ العلةُ فيهِ بمعنى الامارة المعرّفة، بل بمعنى الباعث، فإذا كان الحكمُ علةً لحكمِ أصل القياس، فلا بدّ وأن يكونَ باعثاً عليهِ. وعلى هذا، فحكم الأصل إمّا أن يكونَ حكماً تكليفيًّا أو ثابتاً بخطابِ الوضع والأخبار.

فان كان ثابتاً بخطابِ التكليف، امتنعَ أن يكونَ الحكمُ الشرعيُّ علةً لهُ، لأنهُ غيرُ مقدورٍ للمكلف لا في ايجادهِ، ولا في إعدامهِ، فلا يصلحُ أن يكونَ علةً لما ذكرناهُ في ٱمتناعِ التعليلِ بالوصفِ العدميّ، وبما ذكرناهُ أيضاً يمتنعُ تعليلهُ بالوصف العرفي والتقديريّ والوصف الوجوديّ الذي لا قدرةَ للمكلف على تحصلهِ، كالشدّةِ المطربةِ والطعم والتعديةِ والصغرِ ونحوهِ.

وأمّا إن كان حكمُ الأصلِ ثابتاً بخطابِ الوضعِ والاخبارِ، فلا بُدّ وأن يكونَ الحكمُ المعلل بهِ باعثاً على حكمِ الأصلِ إمّا لدفعِ مفسدةٍ لزمتْ من شرعِ الحكمِ المعلل بهِ، وإمّا لتحصيل مصلحةٍ تلزمُ منهُ: فإنْ كانَ الأوّل، فيمتنعُ أن يكونَ الحكمُ علّةً، لأنَّ المفسدةَ اللازمةَ من الحكمِ المعلل بهِ كانت مطلوبةَ الانتفاء بشرع حكم الأصل، لما شرع الحكم المعلل بهِ، لما يلزم من شرعه من وجوه مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع: وإن كان الثاني، فلا يمتنعُ تعليلُ الحكمِ بالحكمِ، فإنَّهُ لا يمتنعُ أن يكونَ ترتيبُ أحدِ الحكمَينِ على الآخر يستلزمُ حصولَ مصلحةٍ لا يستقلُّ بها أحدُهما، فقد ينحلُّ من هذهِ الجملةِ أنَّ اطلاقَ القولِ بامتناعِ التعليلِ بالحكمِ الشرعي، وجوازهِ ممتنعٌ، بل لا بُدّ من النظرِ إلى ما ذكرناهُ، لما ذكرناهُ من التفصيل.

المسألة السادسة

اشترط قومٌ أن تكونَ العلةُ ذاتَ وصفٍ واحدٍ، لا تركيبَ فيه

كتعليلِ تحريمِ الخمرِ بالإسكارِ ونحوِهِ. ومنعَ من ذلك الأكثرون، وهو المختارُ، وذلك كتعليلِ وجوبِ القصاصِ بالمحدد بالقتلِ العمدِ العدوان.

ودليلهُ أنَّهُ لا يمتنعُ أن تكونَ الهيئةُ الاجتماعيةُ من الأوصاف المتعدِّدةِ ممَّا يقومُ الدليلُ على ظنِّ التعليلِ بها إمَّا بمناسبةٍ أو شَبَهٍ، أو سبرٍ وتقسيمٍ، أو غيرِ ذلك من طُرُقِ الاستنباطِ أو التخريجِ مع اقتران الحكمِ بها حَسَب دلالتِهِ على عليةِ الوصفِ الواحدِ، وكانت علَّةً.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ، وإنْ دلَّ على جواز التعليل بعلَّةٍ ذاتِ أوصافٍ، غيرَ أنَّهُ مُعارضٌ بما يدلُّ على امتناعِهِ.

وبيانُهُ من أربعةِ أوجهٍ:

المعارضةُ الأولى أنَّ مجموعَ الأوصافِ إذا كان علَّةً للحكمِ، فالعليةُ صفةٌ زائدةٌ على مجموع تلك الأوصافِ. ودليلُهُ أمرانِ:

الأوَّلُ: أنَّا نعقلُ الهيئةَ الاجتماعيةَ من الأوصافِ، ونجهلُ كونَها علَّةً؛ والمعلومُ غيرُ المجهولِ.

الثاني: أنَّهُ يحسنُ أنْ يُقالَ: الهيئةُ الاجتماعيةُ من الأوصافِ علَّةٌ، فنَصِفُها بها، والصفةُ يجبُ أنْ تكونَ غيرَ الموصوفِ. وعندَ ذلك فإمَّا أنْ تكونَ صفةُ العلية بتمامِها قائمةً بكلِّ واحدٍ من الأوصافِ، أو بواحدٍ منها، أو أنها مع اتحادِها قائمةٌ بالمجموعِ، كل بعضٍ منها قائمٌ بوصفٍ:

لا جائز ان يقال بالأوَّلِ، وإلاَّ كانَ كلُّ وصفٍ علَّةً مستقلَّةً، لأنَّ العلَّةَ مجموعُ الأوصافِ، وهو خلافُ الفَرضِ، كيف وانَّ ذلك مُحالٌ كما يأتي.

وإن قيلَ بالثاني، فالعلَّةُ ذلك الوصفُ الذي قامتْ بِهِ صفةُ العليةِ، لا مجموعُ الأوصافِ، وهو أيضاً خلافُ الفَرضِ.

ولا جائز أنْ يُقال بالثالثِ، لأنَّ صفةَ العليةِ متحدةٌ، فيلزمُ من ذلك تعدُّدُ المتحد لقيامِهِ بالمتعدّدِ، أو اتحادُ المتعدّدِ، وهو مُحالٌ.

المعارضةُ الثانيةُ أنّهُ لو كانتِ العليةُ صفةً لأوصافٍ متعدّدةٍ، فهي متوقِّفَةٌ على كلّ واحدٍ من تلكَ الأوصافِ، ويلزمُ من ذلك أنْ يكونَ عَدَمُ كلّ وصفٍ منها علّةً مستقلّةً لعدَمِ صفةِ العليةِ ضرورة انتفائها عندَ عدَمهِ؛ وذلك مُحالٌ لوجهين:

الأوّلُ أنّهُ إذا انتفَتْ جميعُ الأوصافِ، فإمّا أنْ يكونَ عَدَمُ كلّ وصفٍ علّةً مستقلّةً لعَدَمِ العليةِ أو البعض دون البعضِ، أو أنّهُ لا واحدَ منها مستقلٌ بل المستقلُّ الجميعُ.

لا جائزَ أن يُقالَ بالأوّلِ، لأنَّ معنى استقلالِ عدم كلّ واحدٍ من الأوصافِ بعدَمِ العليةِ، لا معنى لهُ سوى أنّهُ المفيدُ لذلكَ دونَ غيرِهِ، ويلزمُ من ذلك امتناعُ استقلالِ كلّ واحدٍ منها.

ولا جائزَ أن يُقالَ بالثاني لأنّهُ لا أولَويّةَ لاختصاصِ البعضِ بذلك دونَ البعضِ.

ولا جائز أنْ يقالَ بالثالثِ لما فيهِ من إخراجِ كلّ واحدٍ من تلك الأوصافِ عن الاستقلالِ بالعليةِ؛ وقد قيل إنّه، مستقلٌ.

الوجه الثاني: أنّهُ إذا كانَ عدمُ كلّ وصفٍ منها يستقلُّ عندَ انفرادِهِ بعدمِ العلية، فبتقديرِ انتفاء العليةِ عندَ انتفاء بعضِ الأوصافِ، يلزمُ منهُ أنّهُ اذا انتفى بعدَ ذلك وصفٌ آخرُ من تلكَ الأوصافِ أنْ لا يكونَ مُوجِباً لعدَمِ العليةِ لكونِها معدومةً، ويلزمُ من ذلك نقضُ العلّةِ العقليّةِ، وهو مُحالٌ.

المعارضة الثالثة: أنّهُ لا يخلو إمّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ من تلكَ الأوصافِ مُناسباً للحُكمِ، أو لا واحدَ منها مناسِبٌ لهُ، أو المناسِبُ البعضُ دون البعض:

فإنْ كان الأوّل، فيلزمُ من مُناسَبَةِ كلّ واحدٍ للحُكمِ مع اقترانِ الحكم بهِ أن يكونَ مُستقلاً بالتعليلِ؛ وعند ذلك، فالحكمُ إمّا أن يُضافَ الى كلّ واحدٍ على سبيلِ الاستقلالِ، أو الى البعضِ دونَ البعضِ، أو إلى الجملةِ، والكلُّ محالٌ لما تقدّم في المُعارضةِ السابقة.

وإن كانَ الثاني، فضمُّ ما لا يصلحُ للتعليلِ الى ما يصلحُ لهُ لا يكونُ مُفيداً للتعليلِ.

وإن كان الثالث، فذلك هو العلّةُ المستقلّةُ لمناسبتِهِ وقرانِ الحكم بهِ، ولا مدخلَ لغيرهِ في التعليلِ.

المعارضةُ الرابعة: أنَّ كلَّ واحدٍ من الأوصافِ إذا لم يكنْ علّةً عند انفرادِهِ، فعند انضمامِهِ، إن تجدّدتْ صفةُ العليةِ لهُ، فلا بُدَّ من تجدُّد أمرٍ يقتضي العليةَ. وذلك الأمرُ المتجدّدُ لا بُدَّ لهُ من علّةٍ متجددة توجِبُهُ. والكلامُ في ذلك المتجدّدِ كالكلام في الأوّلِ، وهو تسلسُلٌ ممتنعٌ.

الجوابُ عن المعارضةِ الأولى من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّل أنّهُ لا معنى لكونِ مجموعِ الأوصافِ علّةً سوى انَّ الشارعَ قضى بالحكمِ رعايةً لما اشتملتْ عليهِ الأوصافُ من الحكمةِ. وليس ذلك صفةً لها فلا يلزمُ ما ذكروهُ.

الثاني: أنّهُ إنْ كانتِ العليةُ صفةً وجوديةً فممنوع وبيانُهُ من وجهين: الأوّل: أنها لو كانت صفةً وجوديةً، لكانتْ عرضاً؛ والصفاتُ المعلّلُ بها أعراضٌ، والعَرَضُ لا يقومُ بالعَرضِ كما بيّناهُ في «أبكارِ الأفكارِ» وغيرِهِ. الثاني: أنّها صفةٌ إضافيةٌ وقد بيّنا فيما تقدّم أنَّ المفهومَ من الصفةِ الإضافيةِ غيرُ وجوديّ؛ وما ذكروهُ من المحالِ، إنّما يلزمُ بتقديرِ كونها صفةً وجوديةً، وليس كذلك.

غيرَ أنَّ هذين الجوابين يناقضانِ ما ذُكِرَ من الوجهِ الأوّلِ في امتناعِ التعليلِ بالعدمِ.

الثالث: أنَّ ما ذكروهُ منتقضٌ بكونِ القولِ المخصوصِ خبراً أو استخباراً أو وعداً أو وعيداً أو غير ذلك، مع تعـدُّد ألفاظهِ وحروفهِ، فإنَّ كلَّ ما ذكروهُ من الأقسام بعينهِ متحققٌ فيه. ومع ذلك، لم يمتنع وصفهُ بما وُصِفَ بهِ. فما هو الجواب ههنا يكونُ جواباً في محلِّ النزاع.

وعن الثانية: أنّها مَبْنِيَّةٌ على كونِ عدمِ الأوصافِ علّةً لعدمِ العليةِ. وليس كذلك لوجهين: الأوّل أنَّ العدَمَ لا يصلحُ أنْ يكونَ عليةً لما تقدَّم. الثاني أنَّ وجودَ كلِّ واحدٍ من الأوصافِ شرطٌ في تحقُّقِ العلية، فانتفاء العليةِ عندَ انتفاء بعضِ الأوصافِ أو كلِّها إنّما هو لانتفاء الشرطِ لا لعلةِ عدمِ العليةِ.

وعن الثالثةِ أنّهُ وإنْ لم يكنْ كلُّ واحدٍ من الأوصافِ مُناسباً للحكمِ مُناسَبَةً

استقلال، فلا يمتنعُ أن تكونَ مُناسَبَةُ الاستقلالِ ناشئةً أو ملازمةً الهيئةِ الاجتماعيةِ من الأوصافِ، كما في القتلِ العمدِ العدوان بالنسبةِ الى وجوبِ القصاصِ ونحوِه.

وعن الرابعة أنَّ المتجددَ والمستلزمَ للعلية إنَّما هو الانضمامُ الحادثُ بالفاعلِ المختارِ، فلا تسلسُلَ ثَمَ يلزمُ على ما ذكروهُ تجدُّد الهيئةِ الاجتماعيةِ من الأوصافِ المتعدّدةِ فإنَّها غيرُ متحقّقةٍ في كلّ واحدٍ واحدٍ من الأوصافِ مع لزومِ ما ذكروهُ. فما هو الجوابُ عن تجدُّدِ الهيئةِ الاجتماعيةِ يكونُ جواباً عن تجدُّدِ صفةِ العليةِ.

المسألة السابعة

اتَّفقَ الكلُّ على أنَّ تعديةَ العلةِ شرطٌ في صحَّةِ القياسِ

وعلى صحَّةِ العلَّةِ القاصرةِ، كانت منصوصةً أو مجمعاً عليها، وإنما اختلفوا في صحةِ العلَّةِ القاصرةِ إذا لم تكنْ منصوصةً ولا مُجمَعاً عليها. وذلك كتعليل أصحابِ الشافعي حرمةَ الربا في النقدينِ بجوهريةِ الثمينةِ: فذهبَ الشافعيُّ وأصحابُهُ وأحمدُ بنُ حنبل والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتِّها؛ وذهبَ أبو حنيفة وأصحابُهُ وأبو عبدِ اللهِ البصريّ والكرخي الى إبطالِها.

والمختارُ صحتُها.

وقد احتجَّ القائلونَ بذلك بمسالكَ:

المسلك الأوّل: أنَّهم قالوا: تعديةُ العلَّةِ إلى الفرع موقوفٌ على صحَّتِها في نفسها؛ فلو كانت صحَّتُها متوقفةً على تعديتها كانَ دوراً ممتنعاً. ولقائلٍ أن يقولَ إنْ أردتم بالتعديةِ الموقوفةِ على صحَّةِ العلة ثبوتَ الحُكمِ بها في الفرعِ، فهو مُسلَّمٌ وإن أردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا غير، فهو غير مسلم. وعلى هذا، فنحنُ لا نقولُ بأنَّ التعديةَ بالاعتبارِ الأوَّلِ شرطٌ في صحَّةِ العلةِ ليكونَ دوراً، وإنَّما نقولُ بأن شرطَ صحَّةِ العلة التعديةُ بالاعتبار الثاني، وهو غيرُ مُفضٍ إلى الدور، فإن صحَّةَ العلَّة، وإنْ كانتْ مشروطةً بوجودها في غيرِ محلّ النصّ، فوجودها غيرُ متوقِّف على صحَّتِها في نفسها، فلا دورَ، وإنْ سلَّمنا توقُّفَ التعدية على الصحة وتوقُّفَ الصحَّةِ على التعديةِ، فإنَّما يلزمُ الدورُ

أن لو كانَ ذلك التوقُّفُ مشروطاً بتقدُّمِ كلِّ واحدٍ من الأمرين على الآخر وأما إذا كان ذلك بجهة المعية كما في توقف كل واحد من المضافين على الآخر فلا دورَ.

المسلك الثاني: أنهم قالوا إذا دار الحُكمُ مع الوصفِ القاصرِ وجوداً وعدماً دلَّ على كونهِ علّةً كالمتعدّي، وهو غيرُ صحيحٍ لما سنبيّنهُ من إبطالِ التمسُّكِ بالدّوران.

المسلك الثالث: أنهم قالوا إذا جاز أنْ تكونَ علّةً عندَ دلالةِ النصّ عليها، جاز أنْ يكون علّةً بالاستنباطِ، وهو غيرُ صحيحٍ أيضاً. وذلك لأنَّ علّيتها عند دلالةِ النصِّ مُستفادةٌ من النصِّ، ودلالةُ النصِّ عليها غيرُ متحقِّقةٍ حالةَ استنباطِها، فلا يلزمُ أنْ تكونَ علّةً.

فإنْ قيلَ: إذا دلَّ النصُّ على عليةِ الوصفِ القاصرِ، وجبَ الحكمُ بعلّيةِ المستنبطِ لما بينهما من الاشتراكِ في الحكمةِ قلنا: هذا قياسٌ في الأسبابِ، وسيأتي إبطالُهُ. والمعتمدُ في ذلك أنْ يُقالَ إذا كانَ الوصفُ القاصرُ مُناسباً للحُكمِ، والحكمُ ثابتٌ على وفقهِ، غلبَ على الظنِّ كونُهُ علّةً للحُكمِ بمعنى كونهِ باعثاً عليهِ، ولا معنى لصحّةِ العلّةِ سوى ذلك.

فإنْ قيلَ القضاء بصحّةِ العلةِ يستدعي فائدةً، فإن ما لا فائدةَ فيهِ لا يُمكنُ القضاء بصحّتِهِ، وفائدةُ العلةِ إنّما هي في إثبات الحكم بها، والعلّةُ القاصرةُ غيرُ مُثْبتةٍ للحكم في الأصلِ لكونهِ ثابتاً بالنصِّ أو الإجماعِ، ولأنّها مُستنبطَةٌ منهُ، فتكونُ فرعاً عليهِ، فلو كانتْ مُثْبِتَةً لهُ، لكان فرعاً عليها، وهو دورٌ، ولا هي مُثبِتَةٌ للحكم في الفرع لعدم تعدِيَتِها، فقد تعرت عن الفائدة بالكليّةِ، فلا تكونُ صحيحةً ــ قلنا: وإنْ سلّمنا امتناعَ إثبات الحكم بالعليّةِ القاصرةِ، وأنَّ إثبات الحكم بها فائدة لها، ولكن لا نُسلّمُ انحصار فائدتها في ذلك، بل لها ثلاثُ فوائد أُخَرَ:

الأولى: معرفة كونها باعثةً على الحكم بما اشتملت عليهِ منْ المناسبة أو الشَبَهِ؛ وإذا كانت باعثة على الحكم، كان الحكم معقول المعنى، وكان أدعى إلى الانقياد، وأسرع في القبولِ لهُ ممّا لم يظهر فيهِ الباعثُ، وكان تعبُّداً، وإذا كان كذلك، كان أفضى الى تحصيل مقصودِ الشَّرْعِ من شرعِ الحكم، فكانَ التعليلُ بها مفيداً.

الثانية: أنَّ العلّةَ اذا كانت قاصرةً، فبتقديرِ ظهورِ وصفٍ آخرَ متعدٍّ في محلّها يمتنعُ

تعديةُ الحكم بهِ دونَ ترجيحهِ على العلَّةِ القاصرةِ، وذلك من أجلّ الفوائد.

الثالثة: أنهُ اذا كانت القاصرةُ علَّةً، وعرفناها، فقدِ امتنعَ بسببها تعديةُ الحكمِ الى الفرعِ، وذلك أيضاً من أتمّ الفوائد.

فإن قيل: وان كان ما ذكرتموهُ من جملةِ الفوائدِ، وأنَّ ذلك ممَّا يُغلِّبُ على الظنِّ الصِّحَّةَ، غيرَ أنَّ العملَ بالظنِّ على خلافِ قولهِ تعالى: ﴿ وإنَّ الظَّنَّ لا يُغني مِنَ الحقِّ شيئاً ﴾[1] وحيثُ خالفناهُ في العلَّةِ المتعديةِ لاشتمالِها على ما ذكرتموهُ من الفوائدِ وزيادةِ فائدةِ التعديةِ، فلا يلزمُ منهُ المخالفةُ فيها دونَ ذلك. قلنا: يجبُ حملُ الآيةِ على ما المطلوبُ فيهِ القطع، جمعاً بينهُ وبين ما ذكرناهُ من الدليلِ؛ سلَّمنا أنهُ لا فائدةَ في العلَّةِ القاصرةِ، ولكن لا يلزمُ من ذلك امتناعُ القضاء بصحتها بدليلِ ما لو كانت منصوصةً.

المسألة الثامنة

اختلفوا في جوازِ تخصيصِ العلَّةِ المستنبطةِ: فجوَّزهُ اكثرُ أصحابِ أبي حنيفةَ ومالك وأحمد بن حنبل؛ ومنع من ذلك اكثرُ أصحابِ الشافعيّ. وقد قيل إنهُ منقولٌ عن الشافعيّ. ثمَّ القائلون بجوازِ تخصيصها اتَّفقوا على جواز تخصيصِ العلَّةِ المنصوصةِ، واختلفوا في جوازِ تخصيصِ المستنبطةِ اذا لم يوجد في محلّ التخلُّف مانعٌ ولا فوات شرطٍ؛ فمنع منهُ الأكثرونَ وجوَّزهُ الأقلُّون. والقائلون بالمنعِ في تخصيص العلةِ المستنبطة اختلفوا في جوازِ تخصيص العلةِ المنصوصة.

والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهوَ أنْ يُقالَ: العلَّةُ الشرعيَّةُ لا تخلو إمَّا أنْ تكونَ قطعيَّةً أو ظنيَّةً:

فإنْ كانتْ قطعيةً، فتخلُّفُ الحكم عنها لا يخلو إمَّا أن يكونَ لا بدليلٍ أو بدليلٍ. لا جائز أن يُقال بالأوَّلِ، لأنَّهُ مُحالٌ.

وإن كانتْ ظنيَّةً، فتخلُّفُ الحكمِ عنها إمَّا في معرضِ الاستثناء، أو لا في معرضِ الاستثناء.

---

(١) النجم، ٢٨.

فإن كان الأوّل كتخلف إيجاب المثل في لبن المُصَرَّاة عن العلّة الموجبةِ لهُ، وهي تماثُلُ الأجزاء، بالعدولِ الى إيجاب صاع من التمر، وتخلّف وجوبِ الغرامةِ عمّنْ صدرتْ عنهُ الجنايةُ في بابِ ضربِ الديةِ على العاقلةِ، وتخلّف حكمِ الربا مع وجودِ الطعمِ في العرايا ونحوهِ، فذلك ممّا لا يدلُّ على بطلان العلّةِ، بل تبقى حجةً فيما وراء صورة الاستثناء، وسواء كانتِ العلّةُ المخصوصةُ منصوصةً أو مستنبطةً؛ وذلك لأنَّ الدليلَ من النصِّ أو الاستنباط قد دلّ على كونها علّةً، وتخلّفُ الحكمِ حيثُ وَرَدَ بطريق الاستثناء عن قاعدةِ القياس كان مقرّراً لصحةِ العلةِ لا مُلغياً لها.

وأمّا إنْ كان تخلُّفُ الحكم عنها لا بطريقِ الاستثناء فلا يخلو إمّا أن تكونَ العلّةُ منصوصة أو مستنبطةً: فإن كانت منصوصةً فلا يخلو إمّا أن يُمكن حملُ النصِّ على أنَّ الوصفَ المنصوصَ عليهِ بعضُ العلةِ، وذلك كتعليلِ انتقاضِ الوضوء بالخارج من غيرِ السبيلين مأخوذاً من قولِهِ عليه السلامُ «الوضوء ممّا خَرَجَ» فإنَّهُ إذا تخلّف عنهُ الوضوء في الحجامةِ أمكنَ أخذُ قيدِ الخارجِ من السبيلينِ في العلّةِ، وتأويلُ النصّ بصرفِه عن عموم الخارجِ النجسِ إلى الخارجِ من المخرجِ المعتادِ أو حملهُ على تعليلِ حُكمٍ آخَرَ غيرِ الحُكمِ المصرّحِ بهِ في النصّ، وذلك قولهُ تعالى: ﴿يُخرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِم وأَيدِي المُؤْمِنين﴾ (١) معلّلاً بقولِهِ تعالى: ذلك بأنّهم شاقّوا الله ورسولَهُ. فإنَّ الحكمَ المعلّلَ المصرّحَ بهِ إنّما هو خرابُ البيتِ، وليس كلُّ مَنْ شاقَّ الله ورسولَهُ يخربُ بيتهُ، فأمكنَ حملُ الخرابِ على استحقاقِ الخراب، وُجِدَ الخرابُ أو لم يُوجَد. أو انّهُ لا يُمكنُ ذلك، فإن أمكنَ تأويلُ النصّ بالحمل على معنًى خاصٍّ أو حكمٍ آخَرَ خاصٍّ وَجَبَ التأويلُ لما فيه من الجمعِ بينَ دليلِ التعليلِ بتأويلهِ، ودليلِ إبطالِ العلّةِ المذكورةِ. وإنْ لم يُمكنْ تأويلُهُ بغيرِ الوصفِ المذكورِ والحكمِ المرتّبِ عليهِ، فغايتهُ امتناعُ إثباتِ حكمِ العليةِ، لما عارَضها من النصِّ النافي لحكمِها والعلةُ المنصوصةُ في معنى النصِّ وتخلفُ حكم النصِّ عنهُ في صُوَرِهِ، لما عارَضَهُ لا يُوجِبُ إبطالَ العَمل بهِ في غيرِ صُورةِ المعارضةِ، فكذلك العلّةُ المنصوصةُ.

وأمّا إن كانتِ العلّةُ مستنبطةً، فتخلفُ الحكمِ عنها إمّا أن يكونَ لمانعٍ أو فواتِ شرطٍ أو لا يكون:

---

(١) الحشر، ٢.

فإن كان الأوّل، وذلك كما في تعليلِ إيجابِ القصاصِ على القاتلِ بالقتلِ العمدِ العدوان، وتخلفُ الحكمِ عنهُ في الآب والسيّدِ بمانعِ الأ بوّةِ والسيادةِ، فلا يكون ذلك مُبطلاً للعليةِ فيما وراء صورةِ المخالفةِ، لأنَّ دليل الاستنباطِ قد دلَّ على العليةِ بالمناسَبَةِ والاعتبارِ، وقد أمكن إحالةُ نفي الحُكمِ على ما ظهر من المانع لا على إلغاء العلّةِ فيجبُ الحملُ عليهِ جمعاً بين الدليل الدالّ على العلّةِ والدليلِ الدالّ على مانعيةِ الوصفِ النافي للحكم؛ فإنَّ الجمعَ بينَ الأدلّةِ أولى من إبطالها. ولا يخفى أنَّ القولَ بإبطالِ العلّةِ يتخلفُ الحكمُ عنها ممّا يلزمُ منهُ إبطالُ الدليلِ الدالّ على العلةِ والدليلِ الدالّ على مانعيّةِ المانع، فكان القولُ بإحالةِ نفي الحكم على المانع أولى.

فإن قيل: لا نُسلّمُ أن المناسَبَةَ وقِرانَ الحكمِ بها فقط دليل العليةِ، بل مع الاطّرادِ، وإنْ سلّمنا ذلك، لكن لا نُسلّمُ إمكانَ تعليلِ انتفاء الحكمِ بالمانع لوجهين:

الأول: أنَّ تعليلَ انتفاء الحكم بالمانع أو فواتِ الشرطِ في صورةِ التخلّفِ يتوقّفُ على وجودِ المقتضى للحكم فيها، فإنهُ لو لم يكن المقتضى للحكم موجوداً فيها، لكانَ الحكمُ منتفياً لانتفاء المقتضى لا للمانع ولا لفواتِ الشرطِ، والقولُ بكونِ الوصفِ المذكورِ علّةً يتوقّفُ في صورةِ التخلّفِ على وجودِ المانع أو فواتِ الشرط، فإنّا اذا لم نتبيَّنْ وجودَ المانع ولا فواتَ الشرطِ، فالحكمُ يجبُ أن يكونَ منتفياً لانتفاء ما يقتضيهِ، وعند ذلك نتبيَّنُ أنَّ الوصفَ المذكورَ ليسَ بعلّةٍ؛ واذا توقف كلُّ واحدٍ من المقتضى والمانع على الآخر، كان دوراً ممتنعاً؛ وهذا الامتناعُ إنما لزمَ من التعليل بالمانع أو فوات الشرطِ في صورةِ التخلف، فكان ممتنعاً.

الوجه الثاني أن انتفاء الحكم في صورةِ التخلف كان متحقّقاً قبلَ وجودِ المانع، وفي تعليلِهِ بالمانع تعليلُ المتقدّم بالمتأخّر وهو محالٌ، وسواء كان المانعُ بمعنى الامارةِ أو الباعث.

قلنا: جوابُ الأوّلِ أنّا اذا رأينا الوصفَ مناسباً والحكمَ مقترناً بهِ، غلبَ على الظنّ تأوُّلَ النظرِ إليهِ أنهُ علةٌ مع قطعِ النظرِ عن البحثِ في جميع مجاري العلةِ، هل الحكم مقارنٌ لها أو لا. وأمّا الاطّرادُ فحاصلهُ يرجعُ الى السلامةِ عن النقصِ المعارضِ لدليلِ العليةِ وعدمِ المعارضِ عن داخلٍ في دليلِ العلية وعن الدور من ثلاثة أوجهٍ:

الأوّل: لا نسلّمُ أنَّ تعليلَ انتفاء الحكمِ بالمانع يستدعي وجودَ المقتضى. ودليلهُ أنهُ

يصحُّ انتفاؤهُ بالمانعِ مع وجودِ المقتضى، ومع كون المقتضى معارضاً للمانعِ، فلأنْ يصحّ تعليلُ النفي بهِ مع عدمِ المقتضى كان أولى.

الثاني: وإن سلّمنا توقُّف التعليل بالمانع على وجود المقتضى، ولكن لا نسلّمُ توقفَ وجودِ المقتضى على وجودِ المانع، فإنَّ كونَ المقتضى مقتضياً انما يُعرفُ بدليلهِ من المناسبةِ والاعتبارِ، أو غيرِ ذلك من الطرقُ؛ وذلك متحقّقٌ فيا نحنُ فيهِ. فيجبُ القضاء بكونهِ مقتضياً. والمانعُ إنما هو من قبيلِ المعارضِ، فان وُجِدَ انتفاء الحكمِ المقتضى مع بقاء المقتضى بحالهِ مقتضياً، وان لم يوجد، عملَ المقتضى عملهُ.

الثالث: سلّمنا توقفَ كلِّ واحدٍ منهما على الآخرِ، لكنْ توقف معيةٍ أو توقف تقدُّم: الأوّل مُسلّمٌ؛ والثاني ممنوعٌ. وعلى هذا، فلا دورَ.

وعن قولهم: فيهِ تعليلُ المتقدّمِ بالمتأخّرِ أنَّ المعلّل نفيهُ بالمانعِ إنَّما هو انتفاء الحكمِ الذي صار بسبب وجودِ المقتضى بعرضيةِ الثبوتِ عرضيةً لازمةً لا مطلقَ حكمٍ، وذلكَ مَمّا لا يُسلّمُ تقدُّمُهُ على المانعِ المفروضِ، وأمّا إنْ لم يظهر في صورةِ التخلف مانعٌ ولا فواتُ شرطٍ فالحقُّ بطلانُ العلةِ، وذلك لأنّ العلّةَ المستنبطةَ إنَّما عُرِفَ كونها علّةً باعتبارِ الشارعِ لها بثبوتِ الحكمِ على وفقها، وذلك إن دلَّ على اعتبارها. فتخلفُ الحكمِ عنها مع ظهورِ ما يكونُ مُستنداً لنفيهِ يدلُّ على إلغائها، وليس أحدُ الدليلين أولى من الآخرِ، فيتقاومانِ، و يبقى الوصفُ على ما كان قبل الاعتبارِ، ولم يكنْ قبلَ ذلك علةً، فكذلك بعدَهُ.

فإنْ قيلَ: مُناسَبَةُ الوصفِ وقرانُ الحكمِ بهِ دليلٌ ظاهرٌ على كونهِ علّةً، وكذلك سائرُ طُرُقِ الاستنباطِ، وهذا الدليلُ قائمٌ، وإنْ وُجِدَ النقضُ، وتخلفُ الحكمِ عن الوصفِ، غايتُهُ أنّهُ يُوجِبُ الشكَّ في فسادِ العلةِ، وتقاوم احتمالِ انتفاء الحكمِ لانتفاء العلةِ، أو وجود المعارض على السواء، وإذا كان دليلُ العلةِ ظاهراً، ودليلُ الفسادِ مشكوكاً فيهِ، فالمشكوكُ فيهِ لا يقعُ في مقابلةِ الظاهرِ. ودليلُ وقوعِ الشكِّ في فسادِ العلةِ في صورةِ النقضِ وتقاوم الاحتمالِ فيها، أنّهُ يحتملُ أن يكونَ انتفاء الحكمِ في صورةِ النقضِ لمعارضٍ؛ من وجودِ مانعٍ أو فواتِ شرطٍ؛ ويحتمل أنّهُ لفسادِ العلةِ، وهما متقاومانِ. وبيانُ التقاومِ أنَّ احتمالَ الانتفاء لانتفاء العلةِ، وإنْ كان على وفقِ الأصلِ بالنسبة الى احتمالِ انتفائهِ للمعارضِ، دفعاً لمحذور المعارضة، غير أنهُ على خلافِ الأصلِ بالنظر الى

إبطال العلة مع قيام الدليلِ الدالّ على كون الوصفِ علة، واحتمال انتفاء الحكم للمعارض وان كان على خلاف الأصل لما فيهِ من نفي الحكم مع قيام دليله، غير أنهُ على وفقِ الأصل من جهةِ مُوافَقةِ الدليلِ الدالّ على كونِ الوصفِ علةً، فإذاً احتمالُ انتفاء الحكمِ لانتفاء العلّةِ مُوافِقٌ للأصلِ من وجهٍ، ومُخالفٌ لهُ من وجهٍ، فيتقاومُ الاحتمالانِ على السواء. وذلك ممّا يُوجِبُ الشك في فسادِ العلّةِ. والشكُّ لا يُعارضُ الظاهرَ بوجهٍ.

قلنا: اذا اعترفَ بالشكِّ في دليلِ فسادِ العلّةِ، فيلزمُ منهُ الشكُّ في فساد العلّة، و يلزمُ من الشكِّ في فسادِ العلّةِ انتفاء الظنِّ بكونها علّةً، لأنَّ الصحّةَ والفساد متقابلان، فمهما وقعَ الشكُّ في أحدِ المتقابلين، وقع الشكُّ في الآخرِ؛ وان كان أحدهُما ظاهراً، والآخر بعيداً، فالقولُ بوقوعِ الشكّ في أحد المتقابلين مع ظهورِ الآخرِ ممتنعٌ، كما يمتنعُ الشكُّ في الغيمِ مع ظنّ الصحوِ، والشكُّ في موتِ زيدٍ مع ظنّ حياتهِ. وهذا بخلافِ ما اذا شككنا في الطهارة، وحكمنا بالنجاسةِ، نظراً إلى النجاسةِ السابقةِ، فإن الشكَّ في هذه الصوَر لا يُجامعُ النظرَ الى الأصلِ، بل عندَ النظر الى الأصلِ يترجّحُ أحدُ احتمالَي الشكَ على الآخرِ، فلا يبقى الشكُّ متحقّقاً، حتى إنهُ لو وقعَ الشكُّ في النجاسةِ أو الطهارةِ مع النظر الى الأصلِ، لبقيَ الشكُّ معمولاً بهِ. وهذا، بخلافِ ما نحنُ فيهِ، فإنَّ الشكَّ انما وقعَ في فسادِ العلة في صورة النقضِ مع النظر الى دليلِ العلةِ؛ ولولا النظرُ الى دليلِ العلةِ، لكانَ الظاهرُ انتفاء الحكم لا انتفاء العلةِ. ومهما كان كذلك، فلا يمكنُ القضاء بظهورِ العلةِ، مع أنَّ تقاومَ الاحتمالِ انما كانَ بالنظرِ الى دليلِ العلّةِ. كيف وإنهُ قد يمكن أن يقال: انتفاء الحكم مع وجود الوصف دليلٌ ظاهرٌ على أنّهُ ليسَ بعلّةٍ، وثبوتُ الحكم على وفقهِ مع مُناسبَتِه، ممّا يوجب الشكَّ في صحّةِ التعليلِ في الأصل المستروح إليهِ أنّه وإنْ كان ثبوتُ الحكم بهِ على وفقِ الأصلِ غير أنهُ على خلافِ الأصلِ بالنظرِ إلى دليلِ الفسادِ. وثبوتُ الحكم لغيرهِ؛ وإنْ كان على خلافِ الأصلِ مع عدَمِ الظفرِ بهِ إلاّ أنهُ على وفق الأصلِ بالنظر إلى دليلِ الفساد. و يلزمُ من ذلك تقاومُ الاحتمالات في صحّةِ العلّةِ. وكانَ الظاهرُ قد دلّ على فسادِها، فلا يتركُ بالمشكوك فيهِ.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ من دلائل عَدَمِ الانتقاضِ في الصوَرِ المذكورةِ مُعارَض من ثمانيةِ أوجهٍ:

الأول: وهو اختيارُ أبي الحسين البصريّ، أنَّ تخصيصَ العلَّةِ ممَّا يمنعُ من كونها أمارةً على الحكم في شيء من الفروع، سواء ظُنَّ بها أنَّها جهةٌ للمصلحةِ، أو لم يكنْ ظُنَّ بها ذلك. وبيانُ ذلك أنَّا إذا عَلِمنا أنَّ علة تحريم بيعِ الذهبِ بالذهب متفاضلاً هي كونُهُ موزوناً، ثمَّ علمنا إباحة بيعِ الرصاصِ بالرصاصِ مُتفاضلاً مع أنهُ موزونٌ، لم يخلُ إمَّا أن يُعلَمَ ذلك بعلَّةٍ أخرى تقتضي إباحتهُ، أو بنصٍّ: فإن علمنا إباحتهُ بعلةٍ أخرى يقايَسُ بها الرصاصُ على أصلٍ مُباحٍ لكونِهِ أبيضَ مثلاً، فإنَّا عندَ ذلك لا نعلمُ تحريمَ بيع الحديدِ بالحديدِ متفاضلاً إلاَّ بكونِهِ موزوناً غيرَ أبيضَ، فإنَّا لو شككنا في كونِهِ أبيضَ لم نعلم قُبحَ بيعهِ متفاضلاً كما لو شككنا في كونِهِ موزوناً، فبان أنَّا لا نعلمُ بعدَ التخصيصِ تحريمَ شيء لكونِهِ موزوناً فقط، فبطل أن يكونَ الموزونُ وحدَهُ علَّةً، بل الموزونُ مع كونِهِ غيرَ أبيضَ. وعلى هذا، يكونُ الكلامُ فيما إذا دلَّ على إباحةِ بيع الرصاصِ نصٌّ، وسواء عُلِمَتْ علةُ الإباحةِ أو لم تُعْلَمْ.

الثاني: قال بعض أصحابنا: اقتضاء العلَّةِ للحكم إمَّا أن يُعتبرَ فيهِ انتفاء المعارضِ، أو لا يُعتبر: فإن اعتُبِرَ لم تكن العلةُ علةً الاَّ عندَ انتفاء المعارض؛ وذلك يقتضي أن الحاصلَ قبلَ انتفاء المعارض ليس هو تمامَ العلَّةِ، بل بعضَها. وان لم يُعتبر، فسواء حصل المعارضُ أو لم يحصل يكونُ الحكم حاصلاً؛ وذلك يقدحُ في كونِ المعارض معارضاً.

الثالث: أنهُ لا بُدَّ وأن يكونَ بينَ كونِ المقتضى مقتضياً اقتضاء حقيقياً بالفعلِ وبين كون المانعِ مانعاً حقيقياً بالفعلِ منافاةٌ بالذاتِ، وشرطُ طريان أحد المتنافيَين بالذاتِ انتفاء الأولِ وليس انتفاء الأولِ لطريان اللاحقِ، والاَّ لزمَ الدَّورُ وحيث كان شرط كونِ المانع مانعاً خروجَ المقتضى عن كونهِ مقتضياً بالفعلِ لم يَجُزْ أن يكونَ خروجهُ عن كونِهِ مقتضياً بالفعلِ لأجلِ تحقُّقِ والاَّ لزم الدَّورُ فإذاً المقتضى انما خرجَ عن كونهِ مقتضياً لا بالمانعِ، بل بذاتهِ؛ وقد انعقد الاجماعُ على أنَّ ما يكونُ كذلك لا يصلحُ للعليةِ.

الرابع: أن الوصفَ وإنْ وُجِدَ مع الحكمِ في الأصلِ، فقد وُجِدَ مع الحكمِ في صورةِ النقضِ مع عدمِ الحكمِ. ووجودُهُ مع الحكم لا يقتضِي القطعَ بكونِهِ علَّةً لذلك الحكم ووجودُهُ مع عدم الحكم في صورةِ النقضِ يقتضي القطعَ بأنَّهُ ليسَ بعلةٍ لذلك الحكم في تلك الصورةِ. والوصفُ الحاصلُ في الفرعِ، كما إنَّه مثلُ الوصفِ الحاصلِ في الأصلِ، فهو

مثلُ الوصفِ الحاصلِ في صورةِ النقضِ؛ وليسَ إلحاقُهُ بأحدِهما أولى من الآخر، فلم يَجُزِ الحكمُ عليهِ بكونهِ علَّةً.

الخامس قالوا: لا طريق إلى صحَّةِ العلةِ الشرعيةِ سوى جريانِها مع معلولها؛ فإذا لم تجرِ معهُ، لم يكنْ إلى صحَّتِها طريقٌ.

السادس قالوا: العلَّةُ الشرعيَّةُ إذا دلَّ الدليلُ على تعلُّقِ الحكمِ بها، امتنع تخصيصُها، كالعلةِ العقليَّةِ.

السابع قالوا: العلَّةُ في القياسِ طريقٌ إلى إثباتِ الحكم في الفرع، فإذا وُجِدَتِ العلَّةُ في نوعَين، امتنعَ أنْ تكونَ طريقاً إلى العلمِ بحكمِ أحدِهما دونَ الآخَرِ، كما في الإدراكاتِ والأدلةِ العقليَّة.

الثامن قالوا: لو جاز وجودُ العلَّةِ الشرعية في فروع يثبتُ الحكمُ معها في البعضِ دون البعضِ لم يكنِ البعضُ بالإثباتِ أولى من البعضِ الآخر.

وما ذكرتموهُ من دليلِ الانتقاض في الصورة الأخيرة مُعارَض من أربعة أوجهٍ:

الأوَّل إجماعُ الصحابةِ على ذلك. ودليلهُ ما رُوِيَ عن ابنِ مسعودٍ أنهُ كان يقولُ «هذا حكمٌ معدولٌ بهِ عن سننِ القياسِ» واشتهرَ ذلك فيما بين الصحابةِ من غيرِ نكيرٍ، فصار إجماعاً.

الثاني: أنَّ العلَّةَ الشرعيةَ أمارةٌ على الحكمِ في الفرع؛ ووجودُها في موضعٍ من غير حكمٍ لا يُخرجُها عن كونها امارةً، فإنهُ ليسَ من شرطِ كونِ الامارة امارةً على شيءٍ أن يكونَ ذلكَ الشيءُ مُلازماً لها دائماً بدليلِ وجود جميع الامارات الشرعيَّة على إثباتِ الأحكامِ، وإنْ لم تكنِ الأحكامُ مُلازمةً لها قبلَ ورودِ الشرعِ؛ وبدليلِ الغيمِ الرطبِ، فإنهُ أمارةٌ على وجودِ المطرِ، وإن لم يكنِ المطرُ مُلازماً لهُ؛ ولذلك، فإنَّ وقوف مركوبِ القاضي على بابِ الملكِ أمارةٌ على كونهِ في دار الملكِ، ولا يخرجُ ذلك أمارة، لوجودهِ في بعضِ الأوقاتِ والقاضي غيرُ موجودٍ في دارِ الملكِ، بأنْ يكونَ مركوبُهُ مُستعاراً؛ وكذلكَ خبرُ الواحدِ فإنهُ أمارةٌ على وجودِ الحكمِ، وتخلفُ حكمِهِ عند وجودِ النصِّ الراجحِ المخالفِ له لا يُخرجُهُ عن كونهِ امارةً عليهِ عند عدمِ ذلك النصِّ.

الثالث: أنَّ العلّةَ المستنبطةَ امارةٌ فجازَ تخصيصُها كالمنصوصة.

الرابع: أنَّ كونَ الوصفِ امارةً على الحكمِ في محلٍّ إمّا أن يتوقفَ على كونهِ امارةً على ذلك الحكم في محلٍّ آخرَ؛ أو لا يتوقف: فان توقف فإما أن لا يتعاكسَ الحالُ في ذلك، أو يتعاكسَ: الأولُ محالٌ، لما فيهِ من الدّورِ. والثاني أيضاً محالٌ لعدمِ الأولَويَّةِ. وان لم يتوقفْ فهو المطلوبُ.

والجوابُ عن المعارضةِ الأولى من المعارضاتِ الدالَّةِ على امتناع التخصيص: أنّا، وإن سلّمنا أنَّ علةَ القياسِ امارةٌ على حكم الفرعِ معرِّفةٌ لهُ، وأنهُ اذا تخلف الحكمُ عنها في صورةٍ أخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فرعٍ من الفروع دونَ العلم بانتفاء ذلك المعارِض لها المتفقِ عليهِ، ولكن لا يلزمُ أن يكونَ انتفاء المعارضِ من جملة المعرّف للحكم، بل المعرّفُ للحكم انما هو ما كان باعثاً عليهِ في الأصل؛ وانتفاء المعارض انما توقفُ إثبات حكم الامارةِ عليهِ ضرورةَ أن الحكم لا يثبتُ مع تحقُّق المعارضِ النافي لهُ، فكان نفيهُ شرطاً في إثباتِ حكم الامارةِ لا أنهُ داخلٌ في مفهوم الامارةِ.

وعن الثانيةِ أنهُ، وان سُلّم أنَّ اقتضاء العلَّةِ للحكم لا يتوقفُ على عدمِ المعارض، فما المانعُ منهُ؟ قولهم إنهُ يكونُ الحكمُ حاصلاً. وان حصلَ المعارضُ، لا نسلّمُ ذلك، فإنَّ العلةَ، وان كانت مقتضيةً للحكمِ فإنما يلزمُ وجودُ الحكم، أن لو انتفى المعارض الراجح أو المساوي. وعلى هذا فلا يلزمُ من انتفى القدحُ في المعارض ولا في العلةِ.

وعن الثالثة لا نُسلِّم المنافاةَ بين اقتضاء المقتضى واقتضاء المانع، ولا استحالةَ الجمعِ بينهما، وإن آستحالَ الجمعُ بينَ حكميهما. وعلى هذا، فلا يلزمُ من تحقُّقِ المانعِ خروجُ المقتضى عن جهةِ اقتضائه، لا بذاتهِ، ولا بغيرهِ؛ بخلافِ المتنافياتِ بالذاتِ.

وعن الرابعةِ أنَّهُ، وإنْ كان وجودُ الوصفِ مع الحكمِ في الأصلِ لا يُوجبُ القطعَ بكونهِ علّةً، لكنهُ يغلبُ على الظنّ كونهُ علّةً، ووجودهُ مع عدمِ الحكم في صورةِ النقصِ، لا نُسلِّمُ أنّهُ يقتضِي القطعَ بأنهُ ليسَ بعلةٍ لذلك الحكمِ، بلِ الظنُّ بالعليةِ باقٍ بحالهِ؛ وانتفاء الحكمِ إنّما كان لوجود المعارِض النافي للحكمِ على ما هو معلومٌ من قاعدةِ القائلين بتخصيصِ العلةِ.

وعن الخامسةِ، لا نُسلّمُ أنَّ آطرادَ العلةِ طريقٌ إلى صحتها، كما يأتي مفصَّلاً من كونِهِ لا طريقَ سواهُ.

وعن السادسة، لا نُسلّمُ أنَّ العلةَ العقليّةَ يمتنعُ تخلُّفُ الحكمِ عنها، بل ذلك جائزٌ عند فواتِ القابلِ لحكمها، كما بيّنّاهُ في الكلاميات. وإنْ سلّمنا امتناعَ تخلف حكمِها عنها، فليس ذلك لدلالةِ الدليلِ على تعلّقِ الحكمِ بها، ولا لكونها علّةً، بل إنّما كان ذلك بكونها مقتضيةً للحكمِ لذاتها، وذلكَ غيرُ متحققٍ في العلةِ الشرعيةِ فإنها ليست مقتضيةً للحكم لذاتها وإنما هي علّةٌ بوضعِ الشارعِ لها امارةً على الحكمِ في الفرعِ.

وعن السابعةِ، أنهُ ليسَتِ آلعلّةُ في امتناع الافتراق في الدليل العقليِّ المتعلّق بمدلولَين، وامتناع الافتراق في الادراكِ المتعلّق بمدركين، كونُهُ طريقاً لا دليلاً، بل لكون الدليل العقليّ مُوجباً لذاتهِ، ولكون الإدراكِ ممّا يجبُ العلم بالمدرك عندهُ عادةً، بخلاف العلل الشرعيّةِ، على ما سبق.

وعن الثامنةِ، أنهُ إنما اختصَّ البعضُ بتخلفِ الحكم دونَ البعض، لاختصاصهِ بمعارض لا تحقّق لهُ فيما كانَ الحكمُ ثابتاً فيهِ.

وعن المعارضة الأولى من المعارضات الدالّة على التخصيص أنهُ لا دلالة لقول ابن مسعودٍ على أنَّ القياسَ الذي كان الحكمُ ثابتاً على خلافِهِ أنّهُ حجّةٌ، فالإجماعُ على ذلك لا يكونُ مُفيداً، وإنْ كانَ حجّةً، لكنْ يمكنَ حملُهُ على ما إذا كان تخلُّفُ الحكم عنهُ بطريقِ الاستثناء. ويجبُ الحملُ عليهِ، جمعاً بين الأدلّةِ.

وعن الثانيةِ لا نسلّمُ أنَّ تخلفَ الحكمِ عن الأمارةِ من غير معارضٍ لا يُخرجُها عن كونها أمارةً؛ وذلك، لأنهُ إمّا أن يكونَ كلُّ ما توقفَ عليهِ التعريفُ في صورةٍ كانت آلأمارةُ أمارةً فيهِ قد تحقّقَ في صورةِ تخلف الحكم أو لم يتحقّقْ:

فإنْ كان الأوّل، فتخلّفُ الحكمِ عنهُ مُمتنعٌ. وإنْ كان الثاني، فالموجودُ في صورةِ التخلّفِ ليس هو الأمارةُ التي توقّف عليها التعريفُ، بلِ آلبعضُ منها. وعلى هذا، يكونُ تخريج كل ما ذكروهُ من الصّوَرِ.

وعن الثالثةِ: بمنع كون المستنبطةِ مع تخلّفِ الحكمِ عنها من غيرِ مُعارضٍ أمارةً. وعلى

هذا، فلم يُوجَدِ الجامعُ بين الأصلِ والفرعِ. وإن دلّوا على كونها أمارةً مع التخصيصِ بطريقٍ آخَرَ، فهو كافٍ في المطلوبِ، وخروجٌ عن خصوصِ هذهِ الدلالةِ.

وعن الرابعةِ: أنَّ المختارَ ممَّا ذكروهُ من الأقسامِ قسمُ التوقُّفِ من الطرفينِ.

قولهم: إنَّ ذلك يُفضي إلى الدّورِ — إنَّما يلزمُ إنْ لو توقَّفَ كونُ الأمارةِ في كلِّ واحدةٍ من الصورتَينِ على كونها أمارةً في الصورة الأُخرى توقُّفَ تقدُّم أمَّا اذا كانَ ذلك بطريقِ المعيّةِ فلا، كما عُرِفَ ذلك فيما تقدّم واللهُ أعلم.

المسألة التاسعة

اختلفوا في الكسر هل مبطل للعلة أو لا؟

اختلفوا في الكسرِ وهو تخلُّفُ الحكم المعلَّلِ عن معنى العلَّةِ وهو الحكمةُ المقصودةُ من الحكم، هل هو مُبطلٌ للعلّةِ أو لا؟ وصورتهُ ما لو قال الحنفيّ في مسألةِ العاصِي بسفرهِ مسافر، فوجَبَ أن يترخصَ في سفرهِ كغير العاصي في سفرهِ ويبيِّن مسافة السفرِ بما فيهِ من المشقَّةِ، فقالَ المعترضُ: ما ذكرتهُ منَ الحكمةِ، وهي المشقَّة، منتقضةٌ، فإنَّها موجودةٌ في حقِّ الجمالِ وأربابِ الصنائعِ الشاقَّةِ في الحَضَرِ؛ ومع ذلكَ فإنهُ لا رخصة؛ والاكثرونَ على أنَّ ذلك غيرُ مُبطلٍ للعلَّةِ. والوجهُ فيهِ أنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروضٌ في الحكمةِ التي ليستْ منضبطةً بنفسِها، بل بضابطِها وعند ذلك فلا يخفى أنَّ مقدارها ممَّا لا يَنضبِطُ، بل هو مُختلِفٌ باختلافِ الأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ وما هذا شأنهُ. فدأبُ الشارعِ فيهِ ردُّ الناس إلى المظانِّ الظاهرةِ الجليّةِ، دفعاً للعسر عن الناسِ والتخبُّطِ في الأحكامِ، على ما قال تعالى: ﴿وما جَعَلَ عليكُمْ في الدّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] وعلى هذا، فيمتنعُ التعليلُ بها دونَ ضابطِها. وإذا لم تكنْ علّةً، فلا مَعنى لإيرادِ النقضِ عليها.

فإن قيل: المقصودُ من شرعِ الحكمِ إنَّما هو الحكمةُ دونَ ضابطِها، وعند ذلك فيحتملُ أن يكونَ مقدارُ الحكمةِ في صورةِ النقضِ مساوياً لمقدارها في صورةِ التعليلِ، ويحتملُ أنْ يكون أزيد، ويحتملُ أن يكونَ أنقصَ. وعلى تقديرِ المساواةِ والزيادةِ، فقد وُجدَ في صورةِ

(١) الحج، ٧٨.

النقصِ ما كان موجوداً في صورةِ التعليلِ، وإنّما لا يكونُ موجوداً بتقديرِ أنْ يكون أنقصَ. ولا يخفى أنَّ ما يتمُّ على تقديرَين أغلبُ على الظنِّ ممَّا لا يتمُّ إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ. ومع ذلك، فيظهرُ الغاء ما ظنّ أنَّ الحكمَ معللٌ بهِ.

قلنا: الحكمةُ، وإنْ كانتْ هي المقصودة من شرعِ الحكمِ، لكنْ على وجهٍ تكون مضبوطةً إمَّا بنفسِها، أو بضابطها، لما ذكرناهُ. وما فُرِضَ من الحكمةِ في صورةِ النقضِ مجردةً عن ضابِطها، فامتنع كونُها مقصودةً؛ وبتقديرِ كونها مقصودةً؛ فالنقضُ إنَّما هو من قبيل المعارضِ لدليلِ كونها معلّلاً بها. وعلى هذا، فانتفاء الحكمِ، مع وجودِ الحكمةِ، في دلالتِهِ على إبطال التعليلِ بالحكمةِ مرجوحٌ بالنظرِ إلى دليلِ التعليلِ بها، وذلك لأنَّهُ من المحتملِ أن يكونَ انتفاء الحكمِ في صورةِ النقضِ لمعارضٍ. ومع هذا الاحتمال، فتخلفُ الحكمِ عنها لا يدلُّ على إبطالِها.

فإن قيل: بحثنا وسبرنا فلم نطّلع على ما يصلحُ معارضاً في صورةِ النقضِ، فيظهر ان انتفاءهُ لانتفاء العلّةِ، فهو مُعارَض بقولِ المستدلِّ، بحثتُ في محلّ التعليل فلم اطّلع على ما يصلحُ للتعليلِ سوى ما ذكرتهُ فدلَّ على التعليلِ بهِ.

فإن قيلَ: بحثُنا راجحٌ، لما فيهِ من موافقةِ انتفاء الحكم لانتفاء علّتهِ إذ هوَ الأصلُ، نفياً للتعارُضِ، فهو معارَض بما في بحثِ المستدلّ من موافقةِ ما ظهرَ من دليل العلّةِ من المناسبةِ والاعتبارِ، فيتقاومانِ، ويترجحُ كلامُ المستدلّ بأنَّ مقدار الحكمةِ في صورةِ التعليلِ، وإن كانَ مظنونَ الوجودِ في صورةِ النقض، فيحتملُ أن لا يكون موجوداً فيها، والاَّ كان مقطوعاً، لا مظنوناً، وهو موجودٌ في صورةِ التعليلِ قطعاً مع قرانِ الحكمِ بهِ قطعاً، وهو دليلُ العليّةِ، وما هو دليلُ البطلانِ موجودُها في صورةِ النقض ظنّاً، مع انتفاء الحكمِ قطعاً، والمقطوعُ بهِ من وجهيَنِ راجحٌ على ما هو مقطوعٌ من وجهٍ، ومظنونٌ من وجهٍ. ولا يخفى أنَّ مثلَ هذا الترجيح ممَّا لا يتَّجهُ على النقض على المظنّةِ. فلذلك، كان النقضُ لازماً على المظنّةِ دون الحكمةِ.

فإن قيلَ: فلو فُرِض وجودُ الحكمةِ في صورةِ النقضِ قطعاً، فما المختارُ فيهِ؟ قلنا: ذلك

ممَّا يمتنعُ وقوعهُ. و بتقديرِ وقوعهِ، فقد قال بعضُ أصحابنا: إنهُ لا ٱلتفات اليهِ، مصيراً منهُ إلى أنَّ التوسُّلَ إلى معرفةِ ذلك في آحاد الصُّوَرِ بخفائهِ وندرتهِ ممَّا يلزمُ منهُ نوعُ عسرٍ وحرجٍ؛ ولا يلزمُ مثلهُ في التوسُّلِ الى معرفةِ الضوابطِ الجليَّةِ، فكانَ من المناسبِ حطُّ هذه الكلفةِ عن المجتهدِ، وردُّ الناسِ الى الضوابطِ الجليَّةِ المشتملةِ على ٱحتمالِ الحكمِ في الغالبِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: البحثُ عن الحكمةِ في آحادِ الصوَرِ، هلْ هيَ موجودةٌ قطعاً، وإن كان يُفضِي الى العسرِ والحرجِ، إلاَّ أنَّا نعلمُ أنَّ المقصودَ الأصليَّ من إثباتِ الأحكامِ ونفيها إنما هو الحِكَمُ والمقاصدُ. فعلى تقدير وجودِ الحكمةِ في بعضِ الصوَرِ مماثلةً لها في محلّ التعليلِ قطعاً، لو لم نَقل بوجوبِ التعليلِ بها في غيرِ محلِّ التعليلِ، لزمَ منهُ انتفاء الحكمِ مع وجودِ حكمتهِ قطعاً؛ وذلك ممتنعٌ، كما يمتنعُ إثباتُ الحكمِ مع انتفاء حكمتهِ قطعاً فيما عدا الصورةَ النادرةَ؛ وكذلك لو لم نقل بإلغائها عندَ تخلف الحكمِ عنها فيصح مع تيقنها، فيلزمُ منهُ إثباتُ الحكمِ بها مع الضابط مع كونها ملغاةً قطعاً. ولا يخفى أنَّ محذورَ إثباتِ الحكم لحكمةٍ ألغاها الشارعُ أو نفي الحكم مع وُجودِ حكمتهِ يقيناً أعظم من المحذور اللازم للمجتهدِ من البحثِ عن الحكمةِ في آحادِ الصوَرِ، على ما لا يخفى. وعلى هذا، يكونُ الكلامُ فيما إذا فُرِضَ وجودُ الحكمةِ في صورةِ النقضِ أزيدَ منها في محلِّ التعليلِ يقيناً. لكن إن كانَ قد ثبتَ معها في صورةِ النقضِ حكمٌ هو أليق بها بأن يكونَ وافياً بتحصيلِ أصل الحكمة وزيادة ولو رتِّبَ عليها في تلك الصورةِ الحكم المعلل كان فيهِ الإخلالُ بتلك الزيادةِ في صورةِ النقضِ، فلا يكونُ ذلك نقضاً للحكمةِ، ولا إلغاء لها، بل الواجبُ تخلف الحكمِ المعللِ عنها وإثباتُ الحكم اللائقِ بها، الوافي بتحصيلِ الزيادة لما فيهِ من رعاية أصل المصلحةِ وزيادتها، فإنهُ أولى من رعايةِ أصلِ المصلحةِ وإلغاء الزيادةِ. فإذاً انتفاء الحكمِ في هذه الصورة لا يدلُّ على إلغاء الحكمة بل على اعتبارها بأصلها وصفتِها؛ ومثالُ ذلك ما اذا عللَ المستدلُّ وُجوبَ القطعِ قصاصاً بحكمة الزجرِ فقال المعترضُ: مقصودُ الزجرِ في القتلِ العمد العدوانِ أعظم. ومع ذلك فإنهُ لا يجبُ بهِ القطعُ، فللمستدلَ أن يقولَ: الحكمةُ في صورةالنقضِ، وان كانت ازيدَ منها في محلّ التعليل، غير أنهُ قد ثبت معها في صورة النقضِ حكمٌ هو أليقُ بها، وهو وجوبُ القتلِ.

المسألة العاشرة

اختلفوا في النقضِ المكسورِ

وهو النقضُ على بعضِ أوصافِ العلّةِ. وذلك كما لو قال الشافعيّ في مسألةِ بيع الغائبِ: مَبيعٌ مجهولِ الصفةِ عندَ العاقِدِ، حالَ العقدِ، فلا يصحُّ بيعُهُ، كما لو قال «بعتُكَ عبداً» فقال المعترضُ هذا ينتقض بما لو تزوَّج امرأةً لم يرَها، فإنها مجهولةُ الصفةِ عندَ العاقِدِ لدى العقد؛ ومع ذلك فإنَّ النكاحَ يصحُّ، والأكثرون على ردّه وإبطالِهِ. وذلك، لأنَّ التعليلَ إنَّما وقعَ بكونِهِ مبيعاً مجهولَ الصفة، لا بكونِهِ مجهولَ الصفة فقط، والمنكوحةُ ليستْ مَبيعةً، وإنْ كانتْ مجهولةَ الصفة. وإبطالُ التعليلِ ببعضِ أوصافِ العلة لا يكونُ إبطالاً بجملة العلة. نعم، إن بيّنَ المعترضِ أنهُ لا تأثيرَ للوصف الذي وقعَ بهِ الأحترازُ عن النقص في الحكمِ لا بانفراده ولا مع ضميمة إلى الوصف الآخر، فالمستدلُّ بين أمرين بين أن يبقىَ مصرّاً على التعليل بمجموعِ الوصفَيْن، وبينَ أنْ يتركَ الكلامَ على التعليل بالوصفِ المنقوضِ: فإن كان الأوّل، فقد بطلَ التعليلُ بما عُلّلَ بهِ لعدمِ التأثيرِ لا بالنقضِ. وإن كان الثاني فقد بطلَ التعليلُ بالنقضِ لكونِهِ وارداً على كلّ العلةِ. فإن قيلَ الوصفُ المحذوف وإن لم يكُنْ مناسباً، ولا لهُ تأثيرٌ في إثباتِ الحكم المعلّلِ لا بانفرادِهِ، ولا مع ضميمة الى غيرِهِ، فلا يمتنعُ أخذُهُ في التعليلِ لفائدةِ الاحترازِ عن النقضِ، وانما يخرجُ عن التعليلِ، إن لو تعرّى عن الفائدةِ بالكليَّةِ، وليستِ الفائدةُ منحصرةً في المناسبَةِ على ما تقدَّم.

قلنا: فائدةُ الاحترازِ بهِ عن النقضِ متوقّفةٌ على كونِهِ من أجزاء العلّةِ، حتى إنهُ لو لم يكن من أجزاء العلّةِ، لكانت العلّةُ ما وراءهُ، والنقضُ إذ ذاك يكونُ وارداً عليها. وكونهُ من أجزاء العلّةِ يتوقفُ على إمكانِ الاحترازِ بهِ عن النقضِ، وهو دورٌ ممتنعٌ.

المسألة الحادية عشرة

اختلفوا في اشتراطِ العكس في العلل الشرعيَّةِ: فأثبتهُ قومٌ؛ ونفاهُ أصحابنا والمعتزلةُ.

وقبلَ الخوضِ في الحجاجِ، لا بُدَّ من بيانِ أقسام العكس، واختلافِ الاصطلاحاتِ

فيهِ، وتعيين محلّ النزاعِ منها فنقول:

أمَّا العكسُ في اللغةِ فمأخوذٌ من ردّ أوّل الأمرِ الى آخرِهِ، وآخرِهِ الى أوّلِهِ، وأصلهُ شدُّ رأس البعيرِ بخطامِهِ الى ذراعهِ.

وأمَّا في اصطلاح الحكماء فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوماً، والملزوم لازماً، مع بقاء كيفية القضية بحالِها من السلبِ والإيجاب وذلك كقولِ القائلِ في عكس القضية الحَمْلية اذا كانت موجبةً كليَّةً، كقولنا «كلُّ انسانٍ حيوانٌ» أو جزئيَّةً، كقولنا «بعضُ الانسانِ حيوانٌ» «بعضُ الحيوانِ انسانٌ» أو كليَّةً سالبةً، كقولنا «لا شيء من الانسانِ بحجر» «لا شيء من الحجرِ بإنسان» وعلى قياسهِ عكسُ القضية الشرطيةِ.

وأمَّا في اصطلاح الفقهاء والأصوليّين، فقد يُطلَقُ العكسُ باعتبارَين: الأوَّلُ: منها مثلُ قولِ الحنفيّ: لمَّا لم يجبِ القتلُ بصغيرِ المثقّلِ، لم يجب بكبيرِهِ، بدليلِ عكسهِ في المحدّدِ، وهو أنَّهُ لمَّا وجبَ بكبيرِ الجارحِ، وجبَ بصغيرِهِ وهو باطلٌ، فإنَّهُ لا مانعَ من ورودِ الشارعِ بوجوبِ القصاص بكلِّ جارحٍ، وإنْ تخصَّصَ وجوبهُ في المثقلِ بالكبيرِ منهُ. وأمَّا الثاني فهو انتفاء الحكمِ عندَ انتفاء العلَّةِ، والعكسُ بهذا الاعتبارِ هو المقصودُ بالخلافِ ههنا.

والمختارُ فيهِ إنَّما هو التفصيلُ وهو أنَّ جنسَ الحكمِ المعلّل، إمَّا أنْ لا يكونَ لهُ سوى علةٍ واحدةٍ، أو أنَّهُ مُعلَّلٌ بعللٍ، في كلِّ صورةٍ بعلةٍ. فإنْ كان الأوّل، وذلك كتعليلِ جنسِ وجوبِ القصاصِ في النفسِ بالقتلِ العمد العدوان، فإنـه لا علَّةَ لهُ سواهُ، فلا شكَّ في لزومِ انتفائهِ عندَ انتفاء علَّتِهِ، لا لأنهُ يلزمُ من نفي العلةِ الواحدةِ نفيُ الحكمِ، بل لأنَّ الحكمَ لا بُدَّ لهُ من دليلٍ، ولا دليلَ. وإنْ كان الثاني كما في تعليلِ إباحةِ الدمِ بالقتلِ العمدِ العدوان، والردَّةِ عن الإسلام والزنا في الإحصانِ، وقطع الطريقِ، وتعليلِ نقضِ الوضوء بالمسِّ واللمسِ والبولِ والغائطِ، فلا شكَّ أنَّهُ لا يلزمُ من انتفاء بعضِ هذهِ العللِ نفيُ جنسِ الحكمِ، لجوازِ وجودِ علَّةٍ أُخرى؛ وإنَّما يلزمُ نفيهُ بتقديرِ انتفاء جميع العللِ.

هذا في جنسِ الحكمِ المعلّل، وأمَّا آحادُ أشخاصِ الحكمِ في آحاد الصُّوَرِ، فإنَّهُ يمتنعُ

تعليلُهُ بعلَّتينِ، على ما يأتي تقريرُهُ. وإنما يكونُ معلَّلاً بعلّةٍ واحدةٍ على طريقِ البدلِ، فلا يلزمُ من نفي العلةِ المعيَّنةِ نفيُهُ لجوازِ وجودِ بدلِها، لما سبق.

فإن قيل: وإنْ كانَ الحكمُ معلّلاً بعلّةٍ واحدة، ولا علّةَ لهُ سواها، فهيَ دليلٌ عليهِ، فكانت مشابهةً للدليلِ العقليّ في العقليّاتِ، ولا يلزمُ من نفي الدليلِ في العقليّاتِ نفيُ المدلولِ. ولهذا فإنَّ الصنعةَ دليلُ وجودِ الربّ تعالى. ولو قُدِّرَ انتفاؤها لم يلزم منهُ انتفاء وجود الربّ تعالى فكذلك العلّةُ الشرعيّةُ.

قلنا: العلّةُ، وإنْ كانتْ دليلَ الحكمِ، فلا نعني بانتفاء الحكمِ عندَ انتفائها انتفاءه في نفسِهِ، بل انتفاء العلمِ أو الظنِّ بهِ ضرورةَ توقُّفِ ذلك على النظرِ الصحيحِ في الدليلِ، ولا دليلَ. وكذلك الحكمُ في الصنعةِ مع الصانع.

المسألة الثانية عشرة

اتفقوا على جوازِ تعليل الحكم بعلَلٍ، في كلِّ صورةٍ بعلَّةٍ، واختلفوا في جوازِ تعليل الحكم الواحدِ في صورةٍ واحدةٍ بعلّتين معاً: فنهم مَنْ منعَ ذلكَ مطلقاً كالقاضي أبي بكر وإمام الحرَمين ومَنْ تابَعهما، ومنهم مَنْ جوَّز ذلك مطلقاً، ومنهم مَنْ فصَّلَ بين العللِ المنصوصةِ والمستنبطةِ، فجوَّزَهُ في المنصوصةِ، ومنعَ منهُ في المستنبطةِ، كالغزالي ومَنْ تابعهُ.

والمختارُ إنما هو المذهبُ الأوّلُ. وذلك، لأنهُ لو كان معلّلاً بعلّتينِ، لم يَخْلُ إمّا أن تستقلَّ كلُّ واحدةٍ بالتعليل، أو أنَّ المستقلَّ بالتعليلِ إحداهما دونَ الأخرى، أو أنهُ لا استقلالَ لواحدةٍ منها، بل التعليلُ لا يتمُّ الاَّ باجتماعهما.

لا جائزَ أن يقالَ بالأوّلِ، لأنَّ معنى كونِ الوصفِ مستقلاً بالتعليلِ أنهُ علّةُ الحكمِ دون غيرِهِ، و يلزمُ من استقلالِ كلّ واحدة منها بهذا التفسيرِ امتناعُ اَستقلالِ كلّ واحدةٍ منها، وهو محالٌ.

وان كان الثاني أو الثالث، فالعلّةُ ليستْ الاَّ واحدةً. وعلى هذا فلا فرقَ بينَ أنْ تكونَ العلّةُ في محلّ التعليلِ بمعنى الباعثِ أو بمعنى الأمارة.

فإن قيلَ: نحنُ لا نُفسّرُ استقلالَ العلّةِ بأنَّ الحكم ثبتَ بها لا غير، ليلزمنا ما قيل، بل معنى استقلالِها أنها لو اَنفردت لكان الحكمُ ثابتاً لها، ولا أثرَ لانتفاء غيرها. ولا يخفى

وجهُ الفرقِ بينهُ وبين القسمَين الآخرَين؛ سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على امتناعِ تعليلِ الحكمِ بعلَّتين على وجهٍ تكونُ كلُّ واحدةٍ مستقلَّةً بالحكمِ، لكنهُ معارَضٌ بما يدلُّ على جوازهِ، بالنظر الى ما هو الواقعُ من أحكامِ الشرعِ، وذلك أنَّا قدِ اتفقنا على ثبوتِ الحكمِ الواحد عقيبَ عللٍ مختلفةٍ، كلٌّ واحدة قد ثبت استقلالُها بالتعليل في صورة. وعند ذلك، فإمَّا أن يقالَ: العلَّةُ منها واحدةٌ، أو الكلُّ علَّةٌ واحدةٌ ذاتُ أوصاف، أو أنَّ كلَّ واحدةٍ علَّةٌ مستقلةٌ: لا جائزَ أن يقالَ بالأوّل، والاّ فهي معيَّنةٌ أو مبهمةٌ: القولُ بالتعيين ممتنعٌ لعدمة الأَوْلويّة، ولما فيهِ من خروجِ الباقي عن التعليل مع استقلال كلّ واحدةٍ بهِ، وبهذا يبطلُ الإبهامُ. والقسمُ الثاني أيضاً، فلم يبقَ سوى القسم الثالث وهو الاستقلالُ؛ ودليلُ ثبوتِ مثل هذه الأحكام، الإجماعُ على إباحةِ قتل مَنْ قتلَ مسلماً قتلاً عمداً عدواناً، وارتدَّ عن الاسلامِ، وزَنى محصَناً، وقَطَع الطريقَ معاً، وعلى ثبوتِ الولايةِ على الصغيرِ المجنون، وعلى امتناعِ نكاحِ مَنْ أوْلَدتهُ وأرْضَعَتْهُ، وعلى تحريمِ وَطء الحائض المعتدةِ المُحرمةِ، وعلى انتقاض الوُضوء بالمسّ واللمس والبول والغائطِ معاً.

والجوابُ عن الاشكالِ الأوّل أنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروضٌ في حالةِ الاجتماعِ، لا في حالةِ الانفرادِ، والتقسيمُ في حالةِ الاجتماعِ، فعلى ما سبق. وأمَّا الأحكامُ فالوجهُ في دفعِها أنْ تقولَ أمَّا إباحةُ قتْلِ مَنْ قَتلَ، وارتدَ، وزنى محصناً، وقطع الطريقَ، فالعللُ وإنْ كانتْ فيهِ مُتعدِّدَةً: فالحكمُ أيضاً مُتعدّدٌ شخصاً، وإن اتَّحدَ نوعاً. ولذلك، فإنهُ لا يلزمُ من انتفاء إباحةِ القتل بعدَ العودِ عن الردَّةِ إلى الإسلامِ انتفاء الإباحةِ بباقي الأسباب الأُخر، ولا من انتفاء الإباحةِ بسبب إسقاطِ القصاصِ انتفاؤها بباقي الأسباب. ويدلُّ على تعدُّدِ الحكمِ أيضاً أنَّ الإباحةَ بجهةِ القتل العمدِ العدوان حقٌّ للآدميّ بجهةِ الخلوص. ولذلك، يتمكَّنُ من إسقاطه مطلقاً والإباحةُ بجهةِ الزنا والردَّةِ حقٌّ للهِ تعالى بجهةِ الخلوصِ دونَ الآدميّ؛ وذلك غيرُ متصوَرٍ في شيء واحدٍ، وعلى تقدير الاستيفاء، فالمقدَّمُ حقُّ الآدميّ، وهو الإباحةُ بجهةِ القصاص، لأنَّ حقَّهُ مبنيٌّ على الشحّ والمضايقةِ، وحقَّ اللهِ تعالى مَبنيٌّ على المُسامَحَةِ والمساهلةِ، من حيث إنَّ الآدميَّ يتضرّر بفواتِ حقِّهِ دونَ الباري تعالى.

وأمَّا ثبوتُ الولايةِ على الصغيرِ المجنونِ فمستنِدَةٌ إلى الصغرِ لسبقهِ على الجنون، لكون الجنونِ لا يُعرَفُ إلاَّ بعدَ حينٍ. وكذلك امتناعُ نكاحِ الوالدةِ المرضعةِ، فإنهُ مُستنِدٌ إلى

الولادةِ دونَ الرضاعِ، لسبقها عليهِ.

وأمّا الوطء في حقّ الحائض المعتدّةِ المُحرِمةِ فغيرُ مُحرَّمٍ على التحقيق، وإنّما المحرَّمُ في حقّ الحائض ملابسةُ الأذى، وفي حقّ المعتدّةِ تطويلُ العدّةِ، وفي حقّ المُحرِمةِ إفسادُ العبادةِ، وهي أحكامٌ مُتعدّدةٌ، لا أنها حكمٌ واحدٌ.

وأمّا المسُّ واللمسُ وباقي الأسباب فالأحداثُ المرتّبةُ عليها متعدّدةٌ على رأى لنا. وعلى هذا فلو نوى رفع حدثٍ واحدٍ منها لارتفعَ الباقي، فأحكامُها أيضاً متعدّدةٌ، لا أنها حكمٌ واحدٌ، والنزاعُ إنما هو في تعليل الحكم ـ الواحدِ بالشخص بعلّتين، لا في تعليل حكمين. وعلى هذا فلا يخفى وجهُ التخريج لكل ما يَردُ من هذا القبيل.

المسألة الثالثة عشرة

اختلفوا في العلّةِ الواحدةِ الشرعيّةِ هل تكونُ علةً لحكمين شرعيّين أو لا؟

والمختارُ جوازُهُ. وذلك، لأنَّ العلّةَ إمّا بمعنى الأمارةِ أو الباعث.

فإن كانت بمعنى الأمارة فغيرُ ممتنعٍ ـ لا عقلاً ولا شرعاً نصبُ أمارةٍ واحدةٍ على حكمين مختلفين. وذلك ممّا لا نعرفُ فيهِ خلافاً كما لو قال الشارعُ: جعلتُ طلوعَ الهلال أمارةً على وُجوبِ الصومِ ـ والصلاةِ ونحوهِ.

وأمّا إن كانت بمعنى الباعثِ، فلا يمتنعُ أيضاً أن يكونَ الوصفُ الواحدُ باعثاً للشرعِ ـ على حكمينِ مختلفين، أي مناسباً لهما. وذلك كمناسبةِ شربِ الخمرِ للتحريمِ، ووجوبِ الحدّ، وكذلك التصرُّفُ بالبيعِ ـ من الأهلِ في المحل المرئي، فانهُ مناسِبٌ لصحّةِ البيع ولزومهِ.

فإن قيل: اذا كان الوصفُ مناسِباً لأحدِ الحكمينِ، فمعنى كونهِ مناسباً لهُ أنهُ لو رُتّبَ ذلك الحكمُ عليهِ لحصلَ مقصودُهُ.

وعلى هذا، فيمتنعُ أن يكونَ مناسباً للحكمِ الآخرِ، لأنهُ لو ناسبَهُ لكانَ بمعنى أنَّ ترتيبَهُ عليهِ محصلٌ للمقصودِ منه، وفي ذلك تحصيلُ الحاصل لكونه حاصِلاً بهِ لحكم الآخر وأيضاً فانهُ إذا كان الوصف الواحد مناسباً لحكمينِ مختلفين: فإمّا أن يُناسِبَهما من جهةٍ

واحدة، أو من جهتين مختلفتين: فإن كان الأوّل، فهو ممتنعٌ، اذ الشيء الواحدُ لا يكونُ مناسِباً لشيء من جهةٍ ما يُناسِبُ مُخالِفَهُ. وإن كان الثاني فعلّةُ الحكمين مختلفةٌ لا أنها متحدة".

والجوابُ عن الأوّلِ أنَّ معنى المناسِبِ للحكمِ أعمُّ مما ذكروهُ. وذلك لأنَّ المناسِبَ ينقسمُ الى ما ترتيبُ الحكمِ الواحدِ عليهِ يستقلُّ بتحصيلِ مقصودِهِ، وذلك ممَّا يمنعُ كونَهُ مناسِباً للحكمين بهذا التفسيرِ، وإلى ما يتوقفُ حصولُ مقصودهِ على ترتيب الحكم عليهِ، وإن لم يكن ذلك الحكمُ وافياً بتحصيلِ المقصودِ دونَ الحكمِ الآخرِ. وعلى هذا، فامتناعُ مناسبَةِ الوصفِ الواحدِ للحكمين بالتفسيرِ الأوّل وان كان لازماً فلا يمتنع أن يكون مُناسباً للحكمين بالتفسير الثاني.

وعن الاشكال الثاني أنهُ اذا عُرِفَ أنَّ معنى مناسبةِ الوصف للحكمينِ توقُّفُ حصولِ المقصود منهُ على شرعِ الحكمين، فلا يمتنعُ أن يكونَ الوصفُ مناسِباً لهما من جهةٍ واحدة.

المسألة الرابعة عشرة

اذا كانت العلّةُ في أصلِ القياس بمعنى الباعثِ، فشرطُها أن تكونَ ضابِطَ الحكمةِ المقصودةِ للشرعِ

كما قرّرناهُ، من إثباتِ الحكمِ أو نفيهِ، بحيث لا يلزمُ منهُ إثباتُ الحكمِ مع تيقُّنِ انتفاء الحكمةِ في صورة، والاَّ كانَ فيهِ إثباتُ الحكمِ مع انتفاء الحكمةِ المطلوبةِ منهُ يقيناً، وهو ممتنعٌ؛ ومثالُهُ ما لو قيلَ بأنَّ حكمةَ القصاصِ إنما هي صيانةُ النفسِ المعصومةِ عن الفواتِ، فمَنْ ضبطَ صيانةَ النفسِ عن الفواتِ بالجرح لا غير، كما يقولهُ أبو حنيفةَ، فيلزمهُ شرعُ القصاصِ في حقّ مَنْ جرح ميتاً ضرورةَ وجودِ الضابطِ مع تيقُّنِ انتفاء الحكمةِ أو نفي الحكمِ مع وجود علّتهِ، وهو ممتنعٌ.

فإن قيل: وإن لزمَ من ذلك إثباتُ الحكمِ في صورة بدون حكمة، وذلك الضابط في الأصلِ المذكور إنما يمتنعُ الضبطُ بهِ إنْ لو لم يكنْ لهُ سوى حكمةٍ واحدة؛ وأمَّا إذا جازَ أنْ يكونَ الوصفُ الواحدُ ضابطاً في كلّ صورةٍ لحكمةٍ، فانتفاء حكمة إحدى الصورتَينِ عن الأخرى لا يُوجِبُ أن يكون ثبوتُ الحكمِ في الصورةِ التي انتفتْ عنها تلك الحكمةُ عرياً

عن الفائدةِ، بل يكون ثبوتُهُ بالحكمةِ الخاصَّةِ بتلك الصورةِ والضابطُ لها، ولحكمةِ الحكمِ في الصورةِ الأخرى شيء واحدٌ.

قلنا: إذا اتَّحد الضابطُ فاختصاصُهُ في كلّ صورةٍ بحكمةٍ مُخالفَة للحكمةِ المختصَّةِ بهِ في الصورةِ الأخرى؛ إمَّا أنْ يكونَ ذلك لذاتهِ أو لمخصِّصٍ مختصّ بتلك الصورةِ، دون الصورةِ الأخرى.

لا جائزَ أنْ يُقالَ بالأوَّلِ، وإلاَّ لزم الاشتراكُ بين الصورتَينِ في الحكمتين ضرورةَ اتحادِ المستلزم لها.

وإنْ قيلَ بالثاني، فما بهِ التخصيصُ في كلّ واحدةٍ من الصُّورتين، ولا وجودَ لهُ في الصورةِ الأخرى يكون من جملةِ الضابطِ، فالضابطُ للحكمتين يكونُ مُختلفاً، وان كان مركَّباً من الوصفِ المشتركِ وما بهِ تخصصت كل صورة من المخصص الزائد.

المسألة الخامسة عشرة

ذهبَ جماعةٌ إلى إنَّ شرطَ ضابطِ الحكمةِ أن يكونَ جامعاً بحيث لا تُوجَدُ الحكمةُ يقيناً في صورةٍ دونَهُ، مصيراً منهم إلى أنَّهُ لو كان كذلك فلا يخلو إمَّا أنْ يثبتَ الحكمُ في الصورةِ التي وُجِدَتْ فيها الحكمةُ دونَ ذلك الضابطِ أو لا يثبتُ:

فإن كان الأوَّل، فيلزمُ منهُ إدارةُ الحكمِ على الحكمةِ دونَ ضابِطها، وهو ممتنعٌ، لما فيهِ من الاستغناء عن الضابطِ لإمكانِ إثبات الحكم بالحكمةِ دونَهُ.

وإنْ كانَ الثاني فيلزمُ منهُ إهمالُ الحكمةِ معَ العلمِ بأنَّ الحكمَ لم يثبتْ إلاَّ بها، وهو ممتنعٌ. وصورةُ ذلك ضبطُ الحنفيّ العمدية باستعمال الجارحِ، حيث إنَّهُ يلزمُ منهُ إهمالُ العمديةِ مع تيقُّنِ وجودها فيا إذا ادارَ حجر البزَّارة على رأسهِ، أو ألقاهُ في بحرٍ مُغرقٍ أو نار محرقة.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: ما ذُكِرَ من المحذورِ إنّما يلزمُ إن لو امتنع تعليلُ الحكمِ في صورتَين بعلَّتين، وهو باطلٌ لما سبق. ومع جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين، لا يمتنعُ أنْ

تكونَ حكمَة الحكم في الصورتين واحدة، ولها في كلّ صورة ضابطٌ بحسب تلك الصورة، وذلك لا يجرُّ إلى إهمالِ الحكمةِ ولا إلى الغاء الضابطِ.

المسألة السادسة عشرة

اختلفوا في جوازِ تعليلِ حكمِ الأصلِ بعلّةٍ مُتأخِّرَةٍ عن ذلك الحكمِ في الوجودِ
وذلك كتعليلِ إثبات الولايةِ للأب على الصغيرِ الذي عَرضَ لهُ الجنونُ بالجنونِ، فإنَّ الولايةَ ثابتةٌ قبلَ عروضِ الجنونِ.

والمختارُ امتناعُهُ. وذلك، لأنَّ علّةَ حكمِ الأصلِ إمّا أنْ تكونَ بمعنى الباعثِ أو بمعنى الأمارةِ المعرّفةِ لهُ.

فإنْ كانَ الأوّل، فيلزمُ من تأخُّرِ العلّةِ عن الحكمِ في الوجودِ أنْ يكونَ الحكمُ ثابتاً قبلَ ذلك: إمّا لا بباعثٍ أو بباعثٍ غيرِ العلّةِ المتأخّرةِ عنهُ لاستحالةِ ثبوتِ الحكمِ بباعثٍ غيرِ العلّةِ المتأخِّرةِ عنهُ لاستحالةِ ثبوتِ الحكمِ بباعثٍ لا تحقق لهُ مع الحكمِ.

وإن كان الثاني، فهو ممتنعٌ لوجهين:

الأوّل: ما بيّنّاهُ من امتناعِ كونِ العلةِ في الأصلِ بمعنى الأمارةِ.

الثاني: أنّها وإن كانتْ بمعنى الأمارة فإنّما هو في تعريفِ الحكمِ، وقد عُرِفَ قبلَها، ضرورة سبقِهِ في الوجودِ عليها، وتعريفُ المعروفِ مُحالٌ.

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموهُ إنّما يستقيمُ بتقدير امتناعِ تعليلِ الحكم الواحدِ بعلّتين، وإلاَّ فبتقدير تعليله بعلّتين، فلا يمتنعُ تعليلُهُ بعلّةٍ موجودةٍ معهُ وعلّةٍ متأخرةٍ عنهُ.

قلنا: أمّا أولاً فقد بيّنا امتناع تعليل الحكم بعلّتين في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك فإنما يجوز لتقدير أن لا تكون إحدى العلّتين متقدمة على الأخرى لما بيّناهُ فيما تقدّم.

المسألة السابعة عشرة

اذا كان الحكمُ في الأصلِ نفياً، والعلّةُ لهُ وجودُ مانعٍ أو فواتُ شرطٍ، فقد اختلفوا في اشتراطِ وجودِ المقتضى لإثباتِهِ.

والمختارُ آشتراطُهُ. وذلك، لأنَّ الأحكام إنما شُرِعَتْ لمصالح الخلقِ؛ فما لا فائدةَ في إثباتِهِ، فلا يُشْرَعُ. فانتفاؤهُ يكونُ لانتفاء فائدتِهِ، وسواء وُجِدَت ثَمَّ حكمة تقتضي نفيَهُ أو لم توجد. وفَرْقٌ بينَ انتفاء الحكم لانتفاء فائدتِهِ، وبينَ انتفائِهِ لوجود فائدةٍ نافية لهُ. واذا كان كذلك، فما لم يوجدِ آلمقتضى للإثباتِ، كان نفيُ الحكمِ للمانع أو لفوات الشرطِ ممتنعاً.

فإن قيلَ: لا خفاء بأنَّ وجودَ المقتضى من قبيلِ المعارضِ لوجودِ المانعِ وفواتِ الشرط، فإذا استقلَّ المانعُ وفواتُ الشرطِ بنفي الحكم مع وجودِ ما يُعارِضُهُ ويكسِرُ سَوْرَتَهُ، فلأن يستقلَّ بالنفي مع انتفاء المعارِضِ كان أولى؛ وأيضاً فإنّا لو اشترطنا وجودَ المقتضى، فيلزمُ منهُ التعارُضُ بينهُ وبينَ المانعِ أو فواتِ الشرطِ. والتعارُضُ على خلافِ الأصلِ لِمَا فيهِ من إهمال أحد الدليلين. وعند انتفاء المقتضى، لو أحلنا نفي الحكمِ على نفي المقتضى مع تحقُّق ما يناسِبُ نفيَ الحكمِ من المانعِ أو فواتِ الشرطِ، لزِمَ منهُ إهمالُ مناسبَةِ المانعِ وفوات الشرطِ مع اقتران نفي الحكم بهِ، وهو خلافُ الأصل.

قلنا: جوابُ الإشكال الأوَّل أنهُ لا يلزمُ من انتفاء الحكم بالمانع وفواتِ الشرطِ مع وجودِ المقتضى المشترطِ في إعمالِهِ لما بيَّناه انتفاؤهُ لهُ مع فواتِ شرطِ إعمالِهِ.

وجوابُ الثاني: أنهُ وإن لزمَ مِنْ وُجودِ المقتضى التعارُضُ بينهُ وبينَ المانعِ أو فواتِ الشرط، فهو أهونُ من نفيهِ لوجودِ المانعِ مع فوات شرطِ إعمالِهِ، على ما حققّناهُ. ولهذا كان نفيُ الحكمِ بالمانعِ وفواتِ الشرط مع وجود المقتضى متفقاً عليهِ بين القائلين بتخصيص العلَّةِ، ومختلفاً فيهِ مع انتفاء المقتضى. وبتقديرِ انتفاء المقتضى فنفيُ الحكمِ لهُ دونَ ما ظهرَ مِن المانع وفوات الشرط وإن أفضى الى إلغاء مناسبة المانع وفوات الشرط معَ آعتبارِهِ، إلاَّ أنهُ أوْلى من انتفائه للمانعِ أو فواتِ الشرطِ. ولهذا، وقعَ الاتّفاقُ من الكلّ على استقلالِهِ بالنفي عندَ عدمِ المعارِضِ ووقع الخلافُ في استقلالِ المانع وفوات الشرطِ بالنفي معَ القائلينَ بامتناعِ تخصيصِ العلَّةِ، فكانَ النفيُ لهُ أوْلى.

ولا يمكنُ أن يقالَ بإحالة النفي على نفي المقتضى والمانع معاً لأنهُ لا يخلو إمّا أن يكونُ كلُّ واحدٍ مستقلاً بالنفي أو أنَّ المقتضِي للنفي الهيئةُ الاجتماعيةُ منهما، وهما بمنزلةِ أجزاء العلّةِ النافيةِ: لا سبيلَ الى الأوَّل لما بيَّناهُ من آمتناعِ تعليلِ الحكم الواحدِ في صورةٍ

واحدة بعلّتين مستقلّتين؛ ولا سبيلَ الى الثاني لأنَّ نفي المقتضِى بتقديرِ ٱنتفاء مُعارضهِ مُستقلٌّ بالنفي إجماعاً، وفيهِ إخراجُ المستقلّ عن الاستقلال، وهو ممتنعٌ. وإذا ثبتَ أنهُ لا بُدَّ في التعليل بالمانعِ وفوات الشرط من وجود المقتضى، فلا بُدَّ من بيانهِ بطريقٍ تفصيلي يدلُّ على وجودهِ وعليَّتهِ بما يُساعِدُ من الأدلَّةِ، وإن اتفق أن كان الشارعُ قد نصَّ على نفي الحكمِ، فهو دليلٌ ظاهرٌ على وجودِ المقتضى، لأنهُ لو لم يكُنِ المقتضى موجوداً، كانت فائدةُ التنصيصِ على النفي التأكيدَ لاستقلالِ نفي المقتضى بالنفي. والأصلُ أن يُحمَلَ كلام الشارعِ على فائدةِ التأسيس، لكونها أصلاً؛ وإنما يتمُّ ذلك بالنظر إلى وجود المقتضى.

فإنْ قيل: اعتقادُ وجودِ المقتضى حملاً للكلامِ على فائدةِ التأسيسِ يلزمُ منه نفيُ الحكمِ مع وجودِ ما يقتضيهِ، وهو خلافُ الأصلِ؛ وليسَ مُخالفةُ محذور مخالفة المقتضى مع كونهِ خلافَ الأصلِ دفعاً لمحذورِ حملِ الكلامِ على فائدةِ التأكيدِ، أوْلى من العكس.

قلنا: بل المحذورُ اللازمُ من نفيَ الحكمِ مع وجودِ ما يقتضيهِ مخالفةُ المقتضى لا غير، وهو غالبٌ في الشرعِ، ومحذورُ التأكيدِ مع كونهِ نادراً فيهِ مخالفة ما ظهر من مُناسَبَةِ المانعِ واعتبارِهِ، مع أنَّ الغالبَ من حالِ الشارعِ اعتبارُ المناسباتِ، لا إلغاؤها. ولا يخفى أنَّ التزامَ محذورٍ عُهِدَ التزامهُ في الشرعِ غالباً وليسَ فيهِ التزامُ محذورٍ آخرَ، أولى من التزام محذورٍ لم يُعهَدِ ٱلتزامُهُ في الشرعِ غالباً وفيهِ التزامُ محذورٍ آخَرَ.

المسألة الثامنة عشرة

يجب ان الا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما ترجع عليه بالإبطال

يجبُ أنْ لا تكونَ العلّةُ المستنبطةُ من الحكمِ المعلَّلِ بها ممَّا ترجعُ على الحكمِ الذي استُنبِطَتْ منهُ بالإبطالِ، وذلك كتعليلِ وجوبِ الشاةِ في بابِ الزكاةِ بدفعِ حاجةِ الفقراء، لما فيهِ من رفعِ وجوب الشاةِ، وانَّ ارتفاعَ الأصلِ المستنبَطِ منهُ يُوجِبُ إبطالَ العلّةِ المستنبطةِ منهُ ضرورةَ توقُّفِ علّيتِها على اعتبارِها بهِ، وأن لا تكونَ طرديَّةً محضةً كالطولِ والقصرِ والسوادِ والبياضِ ونحوِهِ، لما بيَّنّاهُ من أنَّ العلّةَ في الأصلِ لا تكونُ إلاَّ بمعنى الباعثِ، والوصفُ الطرديُّ لا يكونُ باعثاً، ولأن الحكمَ في الفرعِ إنَّما يثبتُ بما

غلبَ على الظنّ أنّ الحكمَ في الأصلِ ثابتٌ لهُ؛ وذلك غيرُ متصوّرٍ في الوصفِ الطرديّ، وأنْ لا يكونَ لها في الأصلِ مُعارضٌ لا تحقُّقَ لهُ في الفرعِ لِما يأتي تقريرُهُ، وأن لا تكونَ مُخالِفَةً للنصِّ الخاصِّ أو للإجماعِ. وهذا كلّهُ من الشروطِ المتّفَق عليها.

وقد آشتُرِطَ فيها أنْ لا تكونَ مخصِّصةً لعمومِ القرآنِ، وقد أبطلناهُ فيما تقدّم، وأنْ لا تُعارِضَها علّةٌ أخرى تقتضِي نقيضَ حكمِها، وإنّما يصحُّ ذلك أنْ لو كانت العلّةُ المعارضةُ لها راجحةً عليها، وممتنعةَ التخصيصِ، وقد عُرِفَ ما في ذلك، وأنْ لا تتضمّنَ زيادةً على النصِّ، وإنّما يصحُّ ذلك أن لو كانت آلزيادةُ منافيةً لمقتضى النصِّ، وان تكونَ منتزعةً من أصلٍ مقطوعٍ بحكمِهِ، وليس كذلك لما بيّنّاهُ من جوازِ القياسِ على أصلٍ حكمُهُ ثابتٌ بدليلٍ مظنونٍ، وأن لا تكونَ مُخالِفَةً لمذهبِ الصحابي، وليس كذلك، لجوازِ أنْ يكونَ مذهبُ الصحابيّ مستنداً الى علّةٍ مستنبطةٍ من أصلٍ آخَرَ، إلاّ أنْ تكونَ علّتُهُ مع ظهورِها راجحةً، وأن يكونَ وجودُها في الفرعِ مقطوعاً بهِ، وليسَ كذلك، لأنَّ وجودَها أحدُ ما يتوقَّفُ عليهِ الحكمُ في الفرعِ، فكان الظنُّ كافياً فيهِ، كما في وجودها في الأصلِ، وفي كونِها علّةً، وفي نفي المعارضِ عنها في الأصلِ والفرعِ. وبالجملةِ فهذهِ الشروطُ في محلّ الاجتهاد.

المسألة التاسعة عشرة

اتّفقوا علىَ أن نصبَ الوصفِ سبباً وعلّةً من الشارعِ، وأنَّ دليلَهُ لا بُدّ وانْ يكونَ شرعياً وسواء كان كونُهُ سبباً وعلّةً وحكماً شرعياً، أو لم يكنْ، كما سبقَ وجهُ الكلامِ فيهِ؛ وإنّما اختلفوا في الدليلِ الدالّ على العلةِ الجامعةِ في القياس: فذهبَ بعضُ أصحابِنا إلى أنّ شرطَهُ أنْ لا يكونَ مُتناولاً لإثباتِ الحكمِ في الفرعِ، وذلك كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ الفواكهِ «مطعوم» فجرى فيهِ الرّبا قياساً على البُرّ، ثمّ دلَّ على كونِ الطعمِ علّةً بقولهِ عليهِ السلامُ: «لا تبيعوا الطعامَ بالطعام إلاّ مثلاً بمثلٍ»[1] فإنهُ وإنْ كانَ دليلاً على كونِ الطعم علّةً بالايماء فهو دليلٌ على تحريمِ الرّبا في الفواكهِ بعمومِهِ. وربما

---

(١) حديث: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل». روى مسلم وأحمد الطعام بالطعام مثل بمثل وذكر الدارمي النهي عن بيع الطعام إلا مثلاً بمثل.

كان الدليلُ الدالُّ على العلَّةِ متناولاً لحكمِ الفرعِ بخصوصهِ، دونَ حكمِ الأصلِ؛ وذلك كما لو قال الحنفيُّ في مسألة الخارجِ من غير السبيلين «خارج نجسٌ» فينقضُ الوضوء كالخارج من السبيلين. ثمّ دلّ على كون الخارج النجِسِ علَّةً للنقضِ بقولِهِ، عليهِ السلامُ: «مَنْ قاء أو رعَفَ أو أمذى فليتوضأ وضوءهُ للصلاةِ»[1] فإنَّ القيء والرعافَ والمذي من حيث هو خارجٌ، نَجِسٌ مُناسِبٌ لنقضِ الوضوء، فترتيبُ الحكم عليهِ في كلام الشارعِ يدلُّ على التعليلِ بهِ، كما يأتي في طُرُقِ إثباتِ العلّة، ولكنَّهُ مع ذلك متناولٌ لإثبات حكم الفرع بخصوصهِ دونَ حكم الأصلِ، وإنَّما شرَطوا امتناعَ ذلك مصيراً منهم إلى أنَّهُ إذا كانَ دليلُ العلَّة يستقلُّ بالدلالة على الحكم المُتنازع فيهِ، فالاستدلالُ بالعلَّة على الحكم على وجهٍ لا بُدَّ من إثباتِها بدليلٍ يستقلّ بإثبات الحكم المتنازَع فيهِ، يكونَ تطويلاً بلا فائدة، فليعدل اليهِ أوّلاً.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: الاستدلالُ بالعلَّة المثبتة بالنصِّ المتناولِ لحكم الفرع وإنْ أفضى إلى التطويلِ، فحاصِلُهُ يرجعُ إلى مُناقَشَةٍ جدليَّةٍ، وليس ذلك مما يقدحُ في صحَّةِ القياسِ المذكور، ولا يكونُ قادحاً في المقصود، وقد ينقدحُ عنهُ جوابٌ آخرُ في بعضِ الصوَر، وهو عندما إذا كان العامُّ الدالُّ على حكمِ الفرعِ قد خُصَّ في صورةٍ، وكانَ المستدلُّ مِمَّنْ يرى أنَّ العامَّ بعدَ التخصيصِ لا يبقى حجَّةً إلاَّ في أقلِّ الجمعِ، فلهُ أن يقولَ: إنما لم أتمسَّكْ بعمومِ النصّ في إثباتِ حكم الفرعِ، لعدمِ مُساعَدَةِ الدليلِ على إدراجِ الفرع فيهِ، وذلك لا يمنعُ من التمسكِ بهِ في إثباتِ العلَّةِ، ولو في صورةٍ واحدةٍ؛ ومهما كان كذلك، لزمَ إثباتُ الحكمِ بتلك العلَّةِ في أيّ صورةٍ وُجِدَت؛ ولذلك وقعَ التمسُّكُ بهِ في إثباتِ العلَّةِ دونَ الحكم.

المسألة العشرون

اختلفَ الشافعيَّةُ والحنفيَّةُ في حكمِ أصلِ القياسِ المنصوصِ عليهِ، هل هو ثابتٌ بالعلَّةِ أو النصِّ؟ فقالتِ الشافعيَّةُ إنَّهُ ثابتٌ بالعلَّةِ، وقالتِ الحنفيَّةُ إنهُ ثابتٌ بالنصِّ، مُحتجِّينَ على ذلك بأمورٍ ثلاثة:

---

(١) من قاء أو رعف أو امذى فلتوضأ وضوءه للصلاة رواه الدارقطني من طريق أبي سعيد الخدري باسناد ضعيف ورواه عبد الرزاق في مصنفه وقوفاً على علي واسناده حسن.

الأوّل: أنَّ الحكمَ في الأصلِ مقطوعٌ بهِ، والعلةُ المستنبطةُ منهُ مظنونةٌ. والمقطوعُ بهِ لا يكونُ ثابتاً بالمظنونِ.

الثاني: أنَّ العلَّةَ مستنبطةٌ من حكم الأصلِ، ومتفرّعةٌ عليهِ، وتابعةٌ لهُ في الوجودِ، فلو كانَ الحكمُ ثابتاً بها، لكانَ الأصلُ ثابتاً بما لا ثبوتَ لهُ دونَ ثبوتِهِ، وهو دورٌ.

الثالث: أنَّهُ قد يثبتُ الحكمُ تعبداً من غيرِ علَّةٍ، فلو كان ثابتاً بالعلَّةِ، لما ثبتَ مع عدمِها.

واعلَمْ أنَّ الخلافَ في هذهِ المسألةِ آئلٌ الى اختلافٍ في اللفظِ. وذلك أنَّ قولَ أصحابِنا بأنَّ الحكمَ ثابتٌ بالعلَّةِ، لا يُريدونَ بهِ أنَّ العلَّةَ مُعَرِّفةٌ لهُ بالنسبة إلينا ضرورة أنَّها مستنبطةٌ منهُ، وأنَّها لا تُعرَفَ دونَ معرفتهِ، وإنَّما يُريدون بهِ أنَّها الباعثةُ للشارعِ على إثبات الحكمِ في الأصلِ، وأنَّها التي لأجلِها أثبت الشارعُ الحكم، وأصحابُ أبي حنيفةَ غيرُ منكرِينَ لذلك؛ وحيث قالت الحنفيةُ إن العلة غيرُ مثبتةٌ للحكم لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثةً، وانما أرادوا بذلك أنها غير معرّفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا، وأصحابنا غيرُ منكرين لذلك فلا خلافَ في المعنى، بل في اللفظ.

القسم الثالث
في شروط الفرع وهي خمسة

الشرطُ الأوّلُ أن يكونَ خالياً عن مُعارِضٍ راجح يقتضِي نقيضَ ما اقتضتْهُ علّةُ القياسِ، على رأي القائلين بجوازِ تخصيصِ العلّةِ، ليكونَ القياسُ مُفيداً.

الشرطُ الثاني: أنْ تكونَ العلّةُ الموجودةُ فيهِ مُشاركةً لعلّةِ الأصلِ، إمّا في عينها، كتعليلِ تحريمِ شربِ النبيذِ بالشدّةِ المطربةِ المشتركةِ بينهُ وبينَ الخمرِ، أو في جنسها، كتعليلِ وجوبِ القصاصِ في الأطرافِ بجامعِ الجنايةِ المشتركة بينَ القطعِ والقتلِ، لأنَّ القياسَ على ما تقدّم إنّما هو تعديةُ حكمِ الأصلِ إلى الفرعِ بواسطةِ علّةِ الأصلِ. فإذا لم تكنْ علةُ الفرعِ مُشاركةً لها في صفةِ عمومِها ولا خصوصها، فلم تكنْ علّة الأصلِ في الفرعِ، فلا يمكنُ تعديةُ حكمِ الأصلِ إلى الفرعِ.

الشرطُ الثالثُ: أنْ يكونَ الحكمُ في الفرعِ مُماثلاً لحكمِ الأصلِ في عينهِ، كوجوب القصاصِ في النفسِ المشتركِ بين المثقّل والمحدّدِ، أو جنسهِ كإثباتِ الولايةِ على الصغيرةِ في نكاحِها، قياساً على إثبات الولايةِ في مالها، فإنَّ المشترك بينهما إنّما هو جنسُ الولايةِ لا عينها؛ ولو لم يكنْ كذلك لكان القياس باطلاً. وذلك، لأنَّ شرعَ الأحكامِ لم يكنْ مطلوباً لذاتهِ، بل لما يُفضِي إليهِ من مقاصدِ العبادِ، وسواء ظهرَ المقصودُ أم لم يظهر.

فإذا كانَ حكمُ الفرعِ مُماثلاً لحكمِ الأصلِ، علمنا أنَّ ما يحصلُ بهِ من المقصودِ مثلُ ما يحصلُ من حكمِ الأصلِ ضرورةَ اتّحادِ الوسيلةِ، فيجبُ إثباتهُ.

وأمّا إذا كان حكمُ الفرعِ مخالفاً لحكم الأصلِ مع أنهُ الوسيلة الى تحصيلِ المقصودِ،

فإفضاؤهُ الى الحكمةِ المطلوبةِ يجبُ أن يكونَ مخالفاً لإفضاء حكمِ الأصلِ اليها. والمخالفةُ بينهما في الافضاء إما أن تكون بزيادةٍ في إفضاء حكم الأصل اليها، أو في إفضاء حكم الفرع:

فإن كان الأوّل: فلا يلزمُ من شرعِ الحكم في الأصلِ رعايةً لأصل المقصودِ وزيادةِ الافضاء اليهِ، شرعُ حكمِ الفرعِ تحصيلاً لأصلِ المقصودِ دونَ زيادةِ الإفضاء اليهِ، لأنَّ زيادةَ الإفضاء الى المقصودِ مقصودةٌ في نظرِ العقلاء وأهل العرف.

وإن كان الثاني: فهو ممتنعٌ، لأنّا أجمعنا على امتناعِ ثبوتِ مثل حكم الفرع في الأصلِ.

وعند ذلك، فتنصيصُ الشارع على حكم الأصلِ دون حكم الفرع يدلُّ على أنَّ حكمَ الأصلِ أفضى الى المقصودِ من حكمِ الفرع وإلاَّ فلو كان حكم الفرع أفضى إلى المقصود من حكم الأصلِ، لكان أولى بالتنصيص عليهِ فإنْ قيل ما ذكرتموهُ فرعُ تصوُّرِ الاختلاف في الأحكام الشرعيَّة، وليس كذلك، وذلك لأنَّ حكمَ اللهِ هو كلامهُ وخطابهُ؛ وذلك ممَّا لا آختلافَ فيهِ؛ وإنَّما الاختلافُ في تعلُّقاتِهِ ومُتعلّقاتِهِ. وحكمُ الشارعِ بالوجوب لا يُخالِفُ حكمَهُ بالتحريم من حيث هو حكمُ اللهِ وكلامُهُ. وإنْ وقعَ آلاختلافُ في أمرٍ خارجٍ، كالذمِّ على الفعل، والذمِّ على الترك، بسبب اختلافِ محلِّ الخطاب. ولا يخفى أنَّ اختلافَ محلِّ الخطابِ غيرُ مُوجِبٍ لاختلافِ الحكمِ في نفسهِ، بدليلِ اشتراكِ الصومِ والصلاةِ في حكمِ الوجوبِ، والقتلِ والزنا في التحريم.

وإنْ سلَّمنا تصوُّرَ الاختلافِ في نفسِ الحكمِ الشرعيّ، ولكنْ ما المانعُ أنْ يكونَ إفضاء حكمِ الفرعِ إلى المقصودِ أتمَّ من إفضاء حكمِ الأصلِ اليهِ.

قولكم: لو كان كذلك، لكانَ التنصيصُ عليهِ في الأصلِ أوْلى، إنَّما يلزمُ أن لو لمْ تكن فائدة آلتنصيص على حكمِ الأصلِ لقصدِ التنبيهِ بالأدنى على الأعلى، وبتقديرِ أنْ لا يكونَ ذلك مقصوداً للشارع، فإنَّما لم ينصَّ عليهِ لاحتمالِ أن يكونَ ذلك لمانع مختصّ بهِ، لا وجودَ لهُ في حكمِ الأصل.

والجوابُ عن السؤالِ الأوَّلِ: أنَّهُ ليسَ حكمُ الشارعِ عبارةً عن مُطلقِ كلامِهِ

وخطابِهِ، ليصحَّ ما قِيلَ، بلِ الخطابُ المقيَّدُ بتعلّقٍ خاصٍّ، كما بيَّنّاهُ في حدّ الحكم. وإذا كان التعلّقُ داخلاً في مفهومِ الحكمِ فالتعلّقاتُ مُختلِفَةٌ، و يلزمُ من اختلافِها اختلافُ الأحكام.

وعن الثاني: أنّهُ لو كانتْ فائدةُ تخصيص حكمِ الأصلِ بالتنصيصِ عليهِ التنبية بهِ على حكمِ الفرعِ، لكان حكمُ الفرعِ ثابتاً بمفهومِ المُوافَقَةِ، لا بالقياس، ولجاز إثباتُهُ في الأصلِ، وهو ممتنع.

قولهم: إنما لم ينصّ عليهِ لاحتمالِ اختصاصهِ بمانعٍ،

قلنا: المانعُ إمّا أنْ يكونَ من لوازمِ صورةِ الأصلِ، أو مِنْ لوازمِ مثلِ حكمِ الفرعِ، أو من لوازمِ اجتماعِ الأمرين:

فإنْ كان الأوّل، فيلزم منهُ امتناعُ إثباتِ حكمِ الأصلِ في الأصلِ بطريقِ الأولى، ضرورة كون مقصوده أدنى من مقصود حكمِ الفرعِ، على ما وقع بهِ الفرضُ.

وإن كان الثاني فيلزمُ منهُ امتناعُ ثبوتهِ في الفرعِ أيضاً ضرورةَ أنَّ ما هو المانعُ من إثباتِهِ في الأصلِ من لوازمِ نفسِ ذلك الحكم وإن كان الثالث، فالأصلُ عدمُهُ.

الشرطُ الرابعُ: أن لا يكونَ حكمُ الفرعِ منصوصاً عليهِ، وإلا ففيهِ قياسُ المنصوصِ على المنصوصِ، وليس أحدُهما بالقياسِ على الآخرِ أولى من العكسِ. وهذا ممّا لا نعرفُ خلافاً بين الأصُوليّينَ في اشتراطهِ.

الشرطُ الخامسُ أنْ لا يكونَ حكمُ الفرعِ مُتقدِّماً على حكم الأصلِ، وذلك كما لو قاسَ الشافعيُّ الوضوء على التيمُّمِ في الافتقارِ الى النيّةِ، لأنّهُ يلزمُ منهُ أن يكونَ الحكمُ في الفرعِ ثابتاً قبلَ كونِ العلّةِ الجامعةِ في قياسِهِ علّةً، ضرورةَ كونها مستنبطةً من حكمٍ متأخّرٍ عنهُ، اللّهمَّ إلاّ أنْ يُذكَرَ ذلك بطريقِ الإلزامِ للخَصْمِ، لا بطريقِ مأخذِ القياسِ. وقد شرطَ قومٌ أنْ يكونَ الحكمُ في الفرعِ ثابتاً بالنصّ جُملةً لا تفصيلاً، وهو باطلٌ. فإنَّ الصحابةَ قاسوا قولَهُ: «أنت عليَّ حرامٌ» على الطلاقِ واليمينِ والظهارِ، ولم يُوجَد في الفرعِ نصٌّ، لا جملةً ولا تفصيلاً.

الباب الثاني

في مَسالِك إثباتِ العلَّةِ الجامعةِ في القياس

المسلك الأوّل: الإجماع ــ وهو أنْ يُذكَرَ ما يدلُّ على إجماعِ الأمّةِ في عصرٍ من الأعصارِ على كون الوصفِ الجامعِ علَّةً لحكمِ الأصلِ، إمَّا قطعاً، أو ظنّاً؛ فإنهُ كافٍ في المقصودِ. وذلك. كإجماعِهم على كون الصِّغَرِ علةً لثبوتِ الولايةِ على الصغير، في قياسِ ولايةِ النكاح على ولاية المالِ.

فإنْ قِيلَ: فإذا كانت العلَّةُ مُجمعاً عليها قطعاً، فكيف يسوغُ الخلافُ معها في مسائل الاجتهاد؟ قلنا. بأنْ يكون وجودُها ظنياً في الأصلِ أو الفرع. وأمّا إنْ كان وجودُها فيهما مع كونها مقطوعاً بعلّيتّها، فلا.

المسلكُ الثاني: النصُّ الصريح ــ وهو أن يُذْكرُ دليلٌ من الكتابِ أو السُنّةِ على التعليلِ بالوصفِ بلفظٍ موضوعٍ لهُ في اللغةِ، من غيرِ احتياجٍ فيهِ إلى نظرٍ واستدلال. وهو قسمانِ:

الأوّلُ: ما صُرِّحَ فيهِ بكونِ الوصفِ علةً أو سبباً للحكمِ الفلاني؛ وذلك، كما لو قال: العلّةُ كذا، أو السببِ كذا.

القسمُ الثاني: ما وردَ فيهُ حرفٌ من حروفِ التعليلِ كاللامِ والكافِ ومن وإنَّ والباء.

أمّا (اللأم) فكقولهِ تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[1] أي زوال الشمس. وكقولهِ تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والأنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون﴾[2] وكقولهِ عليهِ السلامُ:

(١) الإسراء، ٧٨.

(٢) الذاريات، ٥٦.

«كنتُ نهيتكم عن آدِّخارِ لحومِ الأضاحي لأجل الدَّافَّةِ»[١] أي القوافل السيَّارة. وذلك يدلُّ على التعليلِ بالوصف الذي دَخَلَتْ عليهِ (اللام) لتصريح أهلِ اللغةِ بأنَّها للتعليلِ.

وأمَّا (الكاف) فكقولهِ تعالى: ﴿ كَيْلاَ يَكُونَ دُولةً بَيْنَ الأغنياء ﴾[٢] أي كي لا تبقى الدولةُ بينَ الأغنياء، بل تنتقل الى غيرهم.

وأمَّا (مِنْ) فكقولهِ تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذلكَ كَتَبْنا على بني إِسْرَائيلَ ﴾[٣].

وأمَّا (إنَّ) فكقولهِ عليهِ السلامُ «في قتلى أحد زَمِّلُوهم بكلومِهم فإنَّهم يُحشَرون يومَ القيامَةِ[٤]، وأوداجُهم تشخبُ دماً؛ اللونُ لونُ الدمِ، والريحُ ريحُ المسكِ» وكقولهِ عليهِ السلامُ في حقِّ محرمٍ وقَصَتْ بهِ ناقتهُ، لا تخمِّروا رأسهُ، ولا تقربوه طيباً، فإنهُ يُبعثُ يومَ القيامَةِ مُلبِّياً[٥].

وأمَّا (الباء) فكقولهِ تعالى: ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾.

فهذهِ هي الصِّيَغُ الصريحةُ في التعليلِ؛ وعندَ ورودها يجبُ اعتقادُ التعليلِ، إلاَّ أنْ يدلُّ الدليلُ على أنها لم يُقصَدْ بها التعليلُ فتكون مجازاً فيما قصد بها وذلك في (اللام) كما لو قيل: «لِمَ فعلت كذا؟» فقال: «لأني قصدتُ أن أفعل» وكما في قولِ القائل: «أصلي للهِ وقولِ الشاعر: «لِدُوا للموتِ وآبنوا للخرابِ» فقَصْدُ الفعلِ لا يصلحُ أنْ يكونَ علَّةً للفعلِ وغرَضاً لهُ. وكذلك ذاتُ اللهِ تعالى لا تصلحُ أن تكونَ علَّةً للصلاةِ، ولا الموتُ علَّةً للولادةِ ولا الخرابُ علةً للبناء، بل علةُ الفعلِ ما يكونُ باعثاً على الفعل، وهي الأشياء التي تصلحُ أن تكون بواعثَ. وكما في قوله تعالى: ﴿ يُخرِّبُونَ بيوتَهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ﴾[٦] ﴿ ذلك بِأنَّهم شَاقُّوا اللهَ وَرَسُولَهُ ﴾[٧] وليس كلُّ من شاقَّ اللهَ

---

(١) كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لأجل الدافة. مسلم من حديث عائشة وفي الباب عن جابر وسلمة بن الأكوع متفق عليها بلفظ: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفنت فكلوا وتصدقوا أو ادخروا).

(٢) الحشر، ٧. (٣) المائدة، ٣٢.

(٤) في قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة...). النسائي عن عبدالله بن ثعلبة من الحديث الصحيح: «زملوهم بدمائهم فإنه ليس من كلم يكلم في الله إلا وهو يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك».

(٥) «لا تخروا رأسه ولا تغربوه طيباً...». البخاري ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائي وابن ماجة والدارمي.

(٦) الحشر، ٢. (٧) الأنفال، ١٣.

ورسولَهُ يخربُ بيتهُ، فليست المشاقة علةً لخرابِ البيت، اللّهمّ إلاّ أنْ يُحملَ لفظُ الخرابِ على استحقاقِ الخرابِ، أو على استحقاقِ العذابِ، فإنهُ يكونُ معلّلاً بالمشاقةِ.

المسلك الثالث: ــ ما يدلُّ على العليّةِ بالتنبيهِ والايماء.

وذلك بأن يكون التعليلُ لازماً من مدلول اللفظِ وضعاً لا أن يكونَ اللفظُ دالاً بوضعهِ على التعليلِ، وهو ستةُ أقسام.

القسم الأول ــ ترتيبُ الحكمِ على الموصفِ بفاء التعقيب والتسبيب في كلامِ اللهِ أو رسولِهِ أو الراوي عن الرسولِ.

أمّا في كلامِ اللهِ تعالى فكما في قوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارقةُ فاقْطَعُوا أيدِيَهما﴾[1] ﴿إذا قُمتُمْ إلى الصلاةِ فاغْسِلوا وُجُوهَكُم﴾[2].

وأمّا في كلام رسولِهِ فكقولهِ عليهِ السلامُ «مَنْ أحيا أرضاً ميتةً، فهي لهُ»[3] وقولهِ «ملكت نفسَكِ فاختاري»[4].

وأمّا في كلامِ الراوي فكما في قولهِ: سها رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم في الصلاةِ فسجدَ،[5] وزنا ماعزٌ، فرجمهُ[6] رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، وذلك في جميع هذه الصُّوَر يدلُّ على أنَّ ما رُتِّبَ عليهِ الحكمُ (بالفاء) يكونُ علّةً للحكمِ لكون (الفاء) في اللغةِ ظاهرةً في التعقيب. ولهذا فإنّهُ لو قِيلَ «جاء زيدٌ فعمروٌ» فإنَّ ذلك يدلُّ على مجيء عمرو عقيبَ مجيء زيد من غيرِ مهلةٍ؛ ويلزمُ من ذلك السببية لأنَّهُ لا معنى لكونِ الوصفِ سبباً، إلاّ ما ثبتَ الحكم عقيبهُ؛ وليس ذلك قطعاً، بل ظاهراً، لأنَّ (الفاء) في اللغة قد تَرِدُ بمعنى الواو في إرادةِ الجمعِ المطلقِ، وقد تَرِدُ بمعنى (ثمّ) في إرادةِ التأخيرِ مع المهلةِ،

(١) المائدة، ٣٨.

(٢) المائدة، ٦.

(٣) «من احيا أرضاً ميتة فهي له». أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي عن سعيد بن زيد وهو حديث صحيح بزيادة في آخره (وليس لعرق ظالم حق).

(٤) ملكت نفسك فاختاري. روي عن عائشة في قصة بريرة قالت: كان زوجها عبداً فخيرها النبي (ص) فأختارت نفسها ولو كان حراً لم يخيرها. الحديث رواه النسائي والترمذي وأبو داود والبخاري ومسلم.

(٥) سها (ص) في الصلاة فسجد. متفق على صحته من حديث ابن مسعود.

(٦) زنا ماعز فرجمه (ص). رواه الشيخان من حديث أبي هريرة وابن عباس وجابر ومسلم من حديث بريدة.

كما سبقَ تعريفُهُ. غير أنّها ظاهرةٌ في التعقيبِ، بعيدةٌ فيما سواهُ. وهذهِ الرتَبُ مُتفَاوتةٌ، فأعلاها ما وردَ في كلامِ اللهِ تعالى، ثمَّ ما وَردَ في كلامِ رسولِهِ، ثمَّ ما وَرَدَ في كلامِ الراوي، وسواء كان فقيهاً أو لم يكنْ، لكنّهُ إنْ كانَ فقيهاً كان الظنُّ بقولِهِ أظهرَ، وإذا لم يكنْ فقيهاً، وإن كانَ في أدنى الرتَبِ، غير أنّهُ مُغلّبٌ على الظنّ، لأنَّهُ إذا قال سها رسولُ اللهِ صلى اللهُ عليهِ وسلّم فسجد، فالظاهرُ من حالِهِ مع كونِهِ مُتديّناً عالماً بكونِ (الفاء) موضوعةً للتعقيب، أنّهُ لو لم يَفهمْ أن السهوَ سببٌ للسجودِ، وإلاّ لما رتّبَ السجودَ على السهو بالفاء، لما فيهِ من التلبيسِ بنقلِ ما يُفْهَمُ منه السَبَبيّةُ، ولا يكونُ سبباً، بل ولَمّا كان تعليقهُ للسجودِ بالسهوِ أولى من غيرِهِ.

القسم الثاني ـــ ما لو حدثَتْ واقعةٌ، فَرُفِعَتْ إلى النبيِّ عليهِ السلامُ، فحكمَ عقيبَها بحكمٍ، فإنّهُ يدلُّ على كونِ ما حدثَ علّةً لذلك الحكم.

وذلك كما رُوِيَ أنَّ أعرابيّاً جاء الى النبيِّ صلّى اللهُ عليهِ وسلم، فقال لهُ: هلكتُ وأهلكتُ. فقال لهُ النبيُّ صلّى اللهُ عليهِ وسلم: ماذا صنعت؟ فقال واقعتُ أهلي في نهارِ رمضان عامداً. فقال لهُ، عليهِ السلامُ: أعتقْ رقبةً[1]. فإنّهُ يدلُّ على كونِ الوقاعِ علّةً للعتقِ.

وذلك لأنّا نعلمُ أنَّ الأعرابي إنما سألَ النبيَّ صلى اللهُ عليهِ وسلم، عن واقعتِهِ لبيانِ حكمِها شرعاً، وأنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، إنّما ذكرَ ذلكَ الحكمَ في معرضِ الجواب لهُ، لا أنّهُ ذكرهُ ابتداء منهُ لما فيهِ من إخلاء السؤالِ عن الجوابِ وتأخير البيانِ عن وقتِ الحاجةِ؛ وكلُّ ذلك وإنْ كان مُمكناً، إلاّ أنّهُ على خلافِ الظاهرِ. وإذا كانَ ذلك جواباً عن سؤالِهِ، فالسؤالُ الذي عنهُ الجوابُ يكونُ ذكرهُ مُقدّراً في الجوابِ في كلامِ المجيبِ، فيصيرُ كأنّهُ قال: واقعتَ فكفّر. وقد عرف أنَّ الوصفَ إذا رُتّبَ الحكمُ عليهِ في كلامِ الشارعِ بفاء التعقيب تحقيقاً، فإنّهُ يكونُ علّةً؛ فكذلك إذا كان الحكمُ مرتباً عليهِ بفاء التعقيبِ تقديراً.

ولهذا كان هذا القسمُ مُلحقاً بالقسمِ الذي قبلهُ، وإنْ كانَ دونَهُ في الظهورِ والدلالةِ،

---

(١) قوله (ص) للإعرابي (ماذا صنعت؟ فقال: واقعت اهلي في نهار رمضان...). رواه مالك وجماعة عن الزهري وقال البيهقي رواه عشرون من حفاظ أصحاب الزهري بذكر الجماع.

لكون (الفاء) فيهِ مقدَّرةً، وفي الأوَّلِ مُحقَّقة، ولاحتمالِ أنْ يكونَ قد بدأ بهِ لا عن قصدِ الجوابِ؛ وذلك، كما لو قال العبدُ لسيِّدِهِ: قد طلعتِ الشمسُ أو غربتْ. فقال لهُ: اسقِني ماء فإنَّهُ لا يُفهمُ منهُ الجوابُ لسؤالِهِ، ولا التعليلُ، بل هو أمرٌ لهُ ابتداء بسقي الماء وعدول عن السؤالِ بالكليَّةِ، إما لذهولهِ عن السؤالِ أو لعدمِ الالتفاتِ اليهِ لعدمِ تعلُّقِ الغرضِ بهِ؛ غير أنَّ هذا الاحتمالَ، وإنْ كانَ منقدحاً ههنا، فهو بعيدٌ في حقِّ النبيِّ، عليهِ السلامُ، فيما فُرِض السؤالُ عنهُ، إذِ الغالبُ عدمُ الذهولِ؛ وأنَّهُ إنَّما قَصَد الجوابَ حتى لا يكونَ مؤخَّراً للبيانِ عن وقتِ الحاجةِ، مع كونهِ خلاف الظاهرِ.

القسم الثالث: أن يذكرَ الشارعُ مع الحكمِ وصفاً لو لم يُقدَّر ٱلتعليلُ بهِ لما كانَ لذكرهِ فائدةٌ، ومنصبُ الشارعِ ممَّا يُنَزَّهُ عنهُ. وذلك، لأنَّ الوصفَ المذكورَ إمَّا أنْ يكونَ مذكوراً مع الحكمِ في كلام اللهِ تعالى، أو كلام رسولهِ.

فإنْ كان في كلامِ اللهِ تعالى، وقدّرنا أنهُ لو لم يقدّرِ التعليلُ بهِ، فذكرُهُ لا يكونُ مفيداً، ولا يخفى أنَّ ذلك غيرُ جائزٍ في كلامِ اللهِ تعالى إجماعاً، نفياً لما لا يليقُ بكلامِهِ عنهُ.

وإنْ كان ذلك في كلامِ رسولهِ؛ فلا يخفى أنَّ الأصل إنَّما هو انتفاء العبثِ عن العاقلِ في فعلهِ وكلامهِ، ونسبة ما لا فائدةَ فيهِ إليهِ، لكونهِ عارفاً بوجوهِ المصالحِ والمفاسدِ، فلا يُقدمُ في الغالبِ على ما لا فائدةَ فيهِ. واذا كان ذلك هو الظاهر من آحادِ العقلاء فمن هو أهلٌ للرسالةِ عن اللهِ تعالى ونزولِ الوحي عليهِ وتشريعِ الأحكامِ، أولى.

وإذا عُرِفَ ذلك، فيجبُ اعتقادُ كونِ الوصفِ المذكورِ في كلامِهِ مع الحكم علَّةً لهُ.

وهذا القسمُ على أصنافٍ. وذلك، لأنَّ الشارعَ إمَّا أن يذكرَ ذلك ابتداء من غيرِ سؤالٍ أو بعدَ السؤالِ.

فإن كان من غيرِ سؤالٍ، فهو الصّنفُ الأوَّلُ، وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجنّ، حيث توضَّأ، عليهِ السلامُ، بماء كان قد نبذ فيهِ تميرات لاجتناب ملوحتهِ، فقال: «ثمرةٌ طيِّبةٌ وماءٌ طهور» فإنهُ يدلُّ على جوازِ الوضوء بهِ. والاَّ كان ذكرهُ ضائعاً. لكون ما ذُكِرَ ظاهراً غير محتاجٍ الى بيان.

وان كان مع السؤالِ، فلا يخلو إمّا أنْ يُذكرَ ذلكَ الوصفُ في محلِ السؤالِ أو في غيرِهِ: فإنْ كانَ في محلّ السؤال، فهو الصّنفُ الثاني، وذلك كما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنهُ سُئِلَ عن جوازِ بيع الرُّطَبِ بالتمر، فقال النبيُّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «أينقصُ الرُّطَبِ إذا يَبِس؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا إذاً»[1] فهذا وإن فُهِم منهُ أنَّ النقصانَ علّةُ امتناع بيع الرُّطَبِ بالتمرِ من ترتيبِهِ الحكم على الوصفِ بالفاء واقترانِهِ بحرف (اذاً) وهي من صيغ التعليل، غير أنّا لو قدَّرنا انتفاء هذين لبقي فهمُ التعليلِ بالنقصانِ بحالِهِ نظراً إلى أنهُ لو لم يُقَدّر التعليلُ بِهِ، لكانَ ذكرُهُ والاستفسارُ عنهُ غيرَ مفيدٍ.

وإن كان في غيرِ محلّ السؤالِ، وهو أن يُعدَل في بيانِ الحكمِ إلى ذكرِ نَظيرٍ لمحلّ السؤال، فهو الصنفُ الثالثُ. وذلك كما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنهُ لما سألَتْهُ الجارية الخثعميَّةُ وقالت: يا رسولَ اللهِ إنَّ أبي أدركَتهُ الوفاة، وعليه فريضة الحجّ فإنْ حججتُ عنهُ أينفَعه ذلك؟ فقال، عليهِ السلامُ: أرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه، أكان ينفعهُ ذلك؟ فقالت: نعم. قال: فدينُ اللهِ أحقُّ بالقضاء[2]. فالخثعمية إنّما سألتْ عن الحجِ، والنبيُّ، عليهِ السلامُ، ذكرَ دَينَ الآدميّ والحج من حيثُ هو دَينٌ، نَظيرٌ لدَينِ الآدمى، فذِكرُهُ لنظيرِ المسؤولِ عنهُ، مع ترتيبِ الحكمِ عليهِ يدلُّ على التعليلِ بهِ، وإلاَّ كانَ ذكرُهُ عبثاً.

و يلزمُ من كونِ نظيرِ الواقعةِ علّةً للحكمِ المرتَّبِ عليها، أنْ يكونَ المسؤولُ عنهُ أيضاً علّةً لمثلِ ذلك الحكمِ، ضرورةَ المماثلةِ. وما مثلُ هذا يُسمّيهِ الأصوليُّونَ التنبية على أصلِ القياسِ. فكأنَّهُ نبّهَ على الأصلِ، وعلى علّةِ حكمِهِ، وعلى صحّةِ إلحاقِ المسؤولِ عنهُ بواسطةِ العلّةِ المومى اليها.

وليس من هذا القبيلِ ما مثّلَ بهِ بعضُ الأصوليّينَ، وذلك كما رُوِيَ عن عُمَر أنَّهُ سأل النبيَّ، عليه السلام عن قُبلةِ الصائم: «هل تفسد الصوم؟ فقال عليهِ السلامُ:

---

(١) اينقص الرطب إذا يبس. مالك والشافعي وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي والبزار كلهم من حديث زيد أبي عياش.

(٢) «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته..». الحديث متفق عليه من غير زيادة في أخره، رواه ابن ماجة من طريق ابن عباس وفيه سنده محمد بن كريب قال فيه احمد حديثه منكر.

أرأيتَ لو تمضمضتَ، أكانَ ذلكَ يُفسِدُ الصومَ؟[1] فقال: لا» وذلك لأنَّ النبيَّ، عليهِ السلامُ، إنَّما ذكر ذلك بطريقِ النقضِ، لما توهَّمَهُ عُمَرُ من كونِ القُبلةِ مفسدةً للصومِ لكونها مُقدّمةً للوقاعِ المفسدِ للصوم، فنقضَ النبيُّ، عليهِ السلامُ، ذلك بالمضمضةِ، فإنَّها مُقدّمة للشربِ المفسدِ للصوم، وليست مفسدةً للصوم؛ أمَّا أن يكونَ ذلك تنبيهاً على تعليلِ عَدَمِ الإفسادِ بكونِ المضمضةِ مُقدّمةً للفسادِ، فلا. وذلك لأنَّ كونَ القُبلة والمضمضةِ مُقدّمة لإفساد الصومِ، ليس فيهِ ما يتخيَّلُ أن يكونَ مانعاً عن الإفطار، بل غايتُهُ أنْ لا يكون مُفطراً فكان الأشبهُ بما ذكرهُ النبيُّ، عليهِ السلامُ، أنْ يكونَ نقضاً، لا تعليلاً.

وأيضاً فإنَّ الأصلَ أنْ يكونَ الجوابُ مُطابقاً للسؤالِ، لا زائداً عليهِ ولا ناقصاً عنهُ: أمَّا الزيادةُ فلعَدمِ تعلُّقِ الغَرضِ بها. وأمَّا النقصانُ فلِمَا فيهِ من الإخلالِ بمقصودِ السائلِ. وعُمَرُ إنَّما سألَ عن كونِ القُبلةِ مفسدةً للصومِ أم لا؟ فالجوابُ المطابِقُ إنَّما يكونُ بما يدلُّ على الإفسادِ أو عَدَمِه. وكونُ القُبلةِ علَّةً لنفي الفسادِ غيرُ مسؤولٍ عنهُ، فلا يكونُ اللفظُ الدالّ على ذلك جواباً مُطابقاً للسؤالِ، بخلافِ النقضِ، فإنَّهُ يتحقَّقُ بهِ أنَّ القُبلةَ غيرُ مفسدةٍ فكان جواباً مُطابقاً للسؤالِ.

القسم الرابع: أن يفرِّقَ الشارعُ بين أمرَين في الحكمِ بذكرِ صفةٍ، فإنَّ ذلك يُشعرُ بأنَّ تلك الصفةَ هي علَّةُ التفرقةِ في الحكمِ، حيثُ خصَّصها بالذكرِ دونَ غيرِها؛ فلو لم تكنْ علَّةً، لكانَ ذلك على خلاف ما أشعر بهِ اللفظُ، وهو تلبيسٌ يُصانُ منصبُ الشارعِ عنهُ.

وذلك منقسمٌ الى ما يكونُ حكمُ أحدِ الأمرَين مذكوراً في ذلك الخطابِ دونَ ذكرِ الآخرِ، وإلى ما لا يكونُ مذكوراً فيهِ:

الأوّل: كما في قولِهِ، عليهِ السلامُ «القاتلُ لا يَرِثُ»[2] فإنَّهُ خصَّص القاتلَ بعدَمِ الميراثِ، بعد سابقةِ إرثِ مَنْ يَرِثُ.

---

(١) سأل عمر (ص) عن قبلة الصائم: هل تفسد الصوم..؟. جاءني البخاري كتاب الصوم انه صلى... كان يقبل بعض أزواجه وهو صائم.

(٢) «القاتل لا يرث». حديث أبي هريرة رواه الترمذي وابن ماجة والنسائي في السنن الكبرى، وفي اسناده اسحاق بن عبدالله بن أبي فروة. تركه احمد وغيره.

والثاني: فمِنْهُ ما تكونُ التفرقةُ فيهِ بلفظِ الشرطِ والجزاء، كقوله: «لا تبيعوا البرّ بالبرّ»[1] الى قولِهِ «فإذا اختلفَ الجنسانِ، فبيعوا كيف شِئْتُمْ يداً بيدٍ»[2] ومنهُ ما يكونُ بالغايةِ، كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهنَّ حتى يَطْهُرْنَ﴾[3] ومنهُ ما يكونُ بالاستثناء كقولِهِ تعالى: ﴿فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إلاَّ أَنْ يَعفُونَ﴾[4] ومنهُ ما يكونُ بلفظِ الاستدراكِ كقوله تعالى: ﴿لا يُؤاخِذُكم اللهُ بِاللَّغْوِ في ايْمَانِكُم وَلكِنْ يُؤاخِذُكُم بما عَقَّدتُم الأيمان﴾[5] ومنهُ أن يُستأنَفَ أحدُ الشيئين بذكر صفةٍ من صفاتِهِ بعد ذكر الآخر، كقولِهِ، عليه السلامُ «للراجل سهمٌ، وللفارس ثلاثة أسهم»[6].

القسم الخامس: أنْ يكونَ الشارعُ قد أنشأ الكلامَ لبيانِ مقصودٍ، وتحقيقِ مطلوبٍ، ثمَّ يذكر في أثنائه شيئاً آخرَ، لو لم يُقدَّرْ كونهُ علَّةً لذلك الحكم المطلوبِ، لم يكَنْ لهُ تعلّقٌ بالكلامِ، لا بأوّله ولا بآخره، فإنَّهُ يُعَدُّ خبطاً في اللغةِ واضطراباً في الكلامِ، وذلك ممّا تبعدُ نسبتهُ إلى الشارع، وذلك كقولِهِ تعالى: ﴿يا أَيُّها الذين آمنوا، إذا نُودِيَ للصلاةِ من يَوْمِ الجُمُعَةِ، فَاسْعَوْا إلى ذكرِ اللهِ وذَرُوا البيعَ﴾[7] فالآيةُ إنما سيقت لبيان أحكامِ الجمعة لا لبيانِ أحكامِ البيعِ. فلو لم يعتقدْ كون النهي عن البيعِ علّةً للمنعِ عن السعي الواجبِ إلى الجمعةِ، لما كان مرتبطاً بأحكامِ الجمعةِ، وما سيقَ لهُ الكلام، ولا تعلّق بهِ، وذلك ممتنعٌ، لما سبق. وقوله تعالى «وذروا البيعَ» وإنْ كانت صيغتهُ صيغة أمرٍ، إلاَّ أنهُ في معنى النهيِ إذا النهيُ طلبُ تركِ الفعلِ. وقولُهُ تعالى: «وذروا البيعَ» طلبٌ لتركِ البيعِ، فكان نهياً.

القسم السادس: أنْ يذكرَ الشارعُ مع الحكمِ وصفاً مُناسباً كقولِهِ، عليهِ السلامُ:

---

(١) لا تبيعوا البر بالبر: تقدم قوله (ص) «البر بالبر ربا». رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والطبراني والدارمي.

(٢) رواه أحمد بلفظ (فإذا اختلف فيه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد).

(٣) البقرة، ٢٢٢.

(٤) البقرة، ٢٣٧.

(٥) المائدة، ٨٩.

(٦) حديث: «للراجل سهم وللفارس ثلاثة اسهم». روى ابو داود والدارمي «فكان للفارس ثلاثة اسهم» وروى البخاري في الجهاد ومسلم وأبو داود والترمذي والطبراني وأحمد أن الرسول (ص) جعل للفرس سهم ولصاحبه سهمين.

(٧) الجمعة، ٩.

«لا يقضي القاضي، وهو غضبان»[1] فإنهُ يُشعرُ بكونِ الغضبِ علّةً مانعةً من القضاء لما فيهِ من تشويش الفكرِ واضطرابِ الحال؛ وكذلك اذا قال: أكرمِ العالِمَ، وأهِنِ الجاهل، فإنهُ يسبقُ إلى الفهمِ منهُ أنَّ العلمَ علة للإكرامِ، والجهلَ علةٌ للإهانةِ وذلك لوجهين.

الأوّل: ما أُلِفَ من عادةِ الشارعِ من اعتبارِ المناسباتِ دون إلغائها، فإذا قَرَن بالحكمِ في لفظهِ وصفاً مناسباً غلبَ على الظّن اعتبارُهُ له.

الثاني: ما علمنا من حالِ الشارعِ أنهُ لا يَرِدُ بالحكمِ خلياً عن الحكمةِ إذا الأحكام إنما شُرِعَتْ لمصالحِ العبيدِ، وليس ذلك بطريقِ الوجوبِ، بل بالنظر الى جري العادةِ المألوفةِ من شرعِ الأحكام؛ فإذا ذُكرَ مع الحكم وصفاً مناسباً، غلبَ على الظن أنهُ علّةٌ لهُ إلاّ أنْ يدلَّ الدليلُ على أنهُ لم يُرد بهِ ما هو الظاهرُ منهُ، فيجوزُ تركه. وذلك، كما في قولهِ «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنهُ وإن دلَّ بظاهرهِ على أنَّ مطلَقَ الغضبِ علةٌ، فجوازُ القضاء مع الغضب اليسير يدلُّ على أن مطلَقَ الغضبِ ليس بعلةٍ، بل الغضب المانعُ من استيفاء النظر. وإذا عرفتَ أقسامَ الوصفِ المومى اليهِ، ترتَّبَ عليهِ النظر في مسألتين.

المسألة الأولى

اختلف الأصوليُّون في اشتراطِ مُناسبةِ الوصف المومى اليهِ: فأثبتهُ قومٌ؛ ونفاهُ آخرون، كالغزاليّ واتباعهِ.

حجّةُ من قال باشتراطِ المُناسبةِ أنَّ الغالبَ من تصرُّفات الشارعِ أن تكون على وفق تصرُّفات العقلاء وأهل العرف. ولو قال الواحدُ من أهل العرف لغيرهِ «أكرمِ الجاهلَ، وأهن العالِمَ» قضى كلُّ عاقل أنهُ لم يأمُرْ بأكرامِ الجاهل لجهلهِ، ولا أنَّ أمرهُ بإهانةِ العالِم لعلمهِ، وإن ذلك لا يصلحُ للتعليل، نظراً إلى أن تصرُّفات العقلاء لا تتعدّى مسالكَ الحكمةِ وقضايا العقل.

---

(١) «لا يقضي القاضي وهو غضبان». متفق عليه من حديث أبي بكرة ورواه ابن ماجة.

وأيضاً فإن الاتفاقَ من الفقهاء واقعٌ على امتناعِ خلوّ الاحكام الشرعيّةِ عن الحكم إمَّا بطريق الوجوب على رأي المعتزلةِ، وإمَّا بحكم الاتِّفاق على رأي أصحابنا، وسواء ظهرت الحكمةُ أم لم تظهر.

وما يُعلَمُ قطعاً أنهُ لا مُناسَبَةَ فيهِ، ولا وَهْم المناسبةِ يُعلم امتناع التعليل بهِ.

والمختارُ أن تقول أمّا ما كان من القسم السادس الذي فُهِمَ التعليلُ فيهِ مُستنداً إلى ذكرِ الحكمِ مع الوصف المناسب، فلا يُتصوَّرُ فهمُ التعليلُ فيهِ دون فهمِ المناسبةِ، لأنَّ عَدَمَ المناسبةِ فيما المناسبةُ شرطٌ فيهِ يكون تناقضاً. وأمَّا ما سواه من الأقسام فلا يمتنعُ التعليلُ فيها بما لا مُناسبةَ فيه، إلاَّ أن تكونَ العلَّةُ بمعنى الباعث؛ وأمَّا بمعنى الأمارة والعلامة فلا.

وعلى هذا، فما ذكروهُ من الحجّةِ على امتناع التعليل بالوصفِ الطرديّ إنما يصحُّ إن لو قيل إن التعليلَ بالوصفِ الطرديّ بمعنى الباعث، ولا اتّجاه لها في التعليل بمعنى الأمارة والعلامة.

وعلى هذا، فلا امتناعَ في جعل الجهل علامةً على الإكرام، والعلم عُلامةً على الإهانة، إذا لم يكنْ هو الباعث بل الباعث غيره.

المسألة الثانية

اتّفقوا على صحّةِ الإيماء فيما إذا كانَ حكم الوصف المومى اليهِ مدلولاً عليهِ بصريحِ اللفظِ، كالأمثلةِ السابقِ ذكرُها. وأمّا إذا كان اللفظ يُدلُّ على الوصف بصريحهِ، والحكمُ مُستنبطٌ منهُ، غيرُ مصرَّحٍ بهِ، كما في قولهِ تعالى: ﴿وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرم الربا﴾[1] فإن اللفظَ بصريحهِ يدلُّ على الحلّ، والصحَّةُ مُستنبطةٌ منهُ. ووجهُ استنباطِ الصحّةِ منهُ أنّهُ لو لم يكُنِ البيعُ صحيحاً، لم يكنْ مُثمراً، إذ هو معنى نفي الصحّةِ وإذا لم يكنْ مُثمراً مُفيداً، كان تعاطيهِ عبثاً، والعبثُ مكروهٌ، والمكروهُ لا يحلُّ. وعند ذلك، فيلزمُ من الحلّ الصحَّةُ لتعذُّر الحلِ مع انتفاء الصحّةِ. وهذا ممَّا اختُلِفَ في كونهِ مومىً

(١) البقرة، ٢٧٥.

إليهِ: فذهبَ قومٌ إلى امتناعِ الإيماء تمسُّكاً منهم بأن الإيماء إنّما يتحقّقُ إذا دلَّ اللفظ بوضعهِ على الوصفِ والحكمِ، كما سبَقَ من الأمثلةِ. وأمّا اذا دلَّ على الوصف بالوضع، وكان الحكمِ بوضعهِ مُستنبطاً منهُ، فلا يدلُّ ذلك على كونِهِ مومى إليه، كما إذا دلَّ اللفظ على الحكمِ بوضعهِ، وكان الوصفُ مُستنبطاً منهُ، فإنهُ لا يدلُّ على الإيماء الى الوصف؛ وذلك كما في قولهِ، عليهِ السلامُ «حُرِّمَت الخمرة لعينِها» فإنهُ يدلُّ على الحكمِ، وهو التحريمُ وضعاً؛ والشدّةُ المطربةُ علّةٌ مُستنبطةٌ منهُ، وليست مومى إليها.

وذهبَ المحقّقونَ إلى كونهِ مومى اليهِ، وهو الحقُّ. وذلك، لأنّهُ إذا كانَ اللفظُ بصريحهِ يدلُّ على الوصفِ، وهو الحلُّ، والصحّةُ لازمةٌ لهُ لما تقرّر، فإثباتُ الحلِّ وضعاً يدلُّ على إرداةِ ثبوتِ الصحةِ ضرورةَ كونها لازمةً للحلِّ، فيكونُ ثابتاً بأثباتِ الشارع لهُ مع وصفِ الحلّ وإثباتُ الشارع للحكمِ مقترناً بذكر وصفٍ مُناسبٍ دليل الإيماء إلى الوصفِ، كما لو ذكر معهُ الحكمُ بلفظٍ يدلُّ عليهِ وضعاً، ضرورةَ تساويهما في الثبوتِ، وإن اختلفا في طريقِ الثبوتِ، بأن كانَ أحدُهما ثابتاً بدلالةِ اللفظِ وضعاً، والآخرُ مُستنبطاً من مدلول اللفظِ وضعاً، لأنَّ الإيماءَ إنّما كانَ مُستفاداً عند ذكر الحكمِ والوصفِ بطريقِ الوضعِ من جهةِ اقتران الحكمِ بالوصفِ، لا من جهةِ كون الحكم ثابتاً بطريق الوضع. وهذا بخلافِ ما إذا كانَ الحكمُ مدلولاً عليهِ وضعاً، والوصفُ مُستنبطٌ منهُ. وذلك لأنَّ الوصفَ المستنبطَ من الحكمِ المصرَّحِ بهِ، كما في المثالِ المذكورِ، لم يكنْ وجودُهُ لازماً من الحكمِ المصرَّحِ بهِ، ولا مناسبتهُ لتحقُّقِهِ قبلَ شرعِ الحكمِ، بخلافِ الصحّةِ مع الحلِّ، كما تقدّم تحقيقُهُ.

والمعتبرُ في الإيماء أنْ يكونَ الوصفَ المومى اليهِ مذكوراً في كلامِ الشارعِ مع الحكمِ، أو لازماً من مدلولِ كلامِهِ. والأمرانِ مفقودانِ في الوصفِ المستنبطِ بخلاف الحلِّ معَ الصحّةِ.

المسلكُ الرابعُ: في إثباتِ العلّةِ بالسّبر والتقسيم، وذلك أنْ يُقالَ: الحكمْ الثابتُ في الأصلِ إمّا أنْ يكونَ ثابتاً لعلّةٍ، أو لا لعلّةٍ:

لا جائزَ أنْ يُقالَ بالثاني، إذ هو خلافُ إجماعِ الفقهاء. على أنَّ الحكمَ لا يخلو عن علّةٍ إمّا بجهةِ الوجوبِ، كما قالتِ المعتزلةُ، أو لا بجهةِ الوجوبِ، كقولِ أصحابِنا. و بتقديرِ

جوازِ خلوهِ عن العلّةِ، فالخلوُّ عنها على خلافِ الغالبِ المألوفِ من شرعِ الأحكامِ؛ وذلك يدلُّ ظاهراً على استلزامِ الحكمة فيما نحنُ فيهِ للعلّةِ. وإذا كانَ لا بُدّ له مِنْ علّةٍ فإمّا بأنْ تكونَ ظاهرةً أو غيرَ ظاهرةٍ: لا جائزَ أنْ تكونَ غيرَ ظاهرةٍ،، وإلاّ كان الحكمُ تعبُّداً، وهو خلافُ الأصلِ لوجوهٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: أنَّ إثباتَ الحكمِ بجهةِ التعقلِ أغلبُ من إثباتِهِ بجهةِ التعبُّدِ، وإدراجُ ما نحنُ فيهِ تحت الغالِب أغلبُ على الظنِّ.

الثاني: أنّهُ إذا كان الحكمُ معقولَ المعنى، كان على وفقِ المألوفِ من تصرُّفاتِ العقلاء وأهلِ العرفِ؛ والأصلُ تنزيلُ التصرُّفاتِ الشرعيّةِ على وزانِ التصرُّفاتِ العرفية.

الثالث: أنّهُ إذا كانَ معقول المعنى، كان أقربَ الى الانقيادِ، وأسرعَ في القبولِ، فكان أفضى إلى تحصيلِ مقصود الشارعِ من شرعِ الحكمِ فكان أولى، وإذا كانَ لا بُدَّ من علّة ظاهرةٍ.

فإذا قال المناظر: الموجودُ في محلِّ الحكمِ لا يخرجُ عن وصفَينِ أو ثلاثةٍ مثلاً، لأني بحثتُ وسبرتُ، فلم اطّلع على ما سواهُ، وكانَ أهلاً للنظرِ بأنْ كانتْ مداركُ المعرفةِ بذلك لديه مُتحقّقةً من الحسِّ والعقلِ، وكان عدلاً ثقةً فيما يقولُ. والغالبُ من حالِهِ الصدقُ، غلبَ على الظنِّ انتفاء ما سِوى المذكورِ من الأوصافِ أو قال الأصلُ عدمُ كلِّ موجودٍ سوى ما وُجدَ من الأوصافِ المذكورةِ. إلاّ أنْ يدلّ الدليلُ عليهِ. والأصلُ عدمُ ذلك الدليلِ، فإنّهُ يغلبُ على الظنِّ الحصرُ فيما عيّنَهُ. وإذا ثبتَ حصرُ الأوصافِ فيما عيّنَهُ فإذا بيّن بعدَ ذلك حذفَ البعضِ عن درجةِ الاعتبارِ في التعليلِ بدليلٍ صالحٍ مساعدٍ لهُ عليهِ، بحيث يغلبُ على الظنِّ ذلك، فيلزم من مجموعِ الأمرَين انحصارُ التعليلِ فيما استبقاهُ. ضرورة امتناعِ خلوِّ محلِّ الحكمِ عن علّةٍ ظاهرةٍ، وامتناع، وجودِ ما وراء الأوصافِ المذكورةِ، وامتناع إدراجِ المحذوفِ في التعليلِ لما دلَّ عليهِ الدليل.

فإن قيل لعله لم يبحث ولَمْ يسبرْ؛ وإن بحثَ وسبر، فلعلهُ وَجَدَ وصفاً وراء ما أدّعى الحصرَ فيهِ، ولم يذكرْهُ ترويجاً لكلامهِ وإن لم يجدْ شيئاً وراء المذكور، فلا يدلُّ ذلك على عدمِهِ فإنَّ عدَم العلم بالوصفِ جهلٌ بِهِ والجهل بوجود الوصف لا يدلُّ على عدمه وإنْ دلَّ على عدمه بالنسبةِ إلى الباحثِ، فلا يدلُّ على عدَمِهِ بالنسبةِ إلى الخصم، فإنهُ ربما كان

عالماً بوجودِ وصفٍ آخرَ وراء المذكورِ. وعند ذلك، فلا ينتهضُ بحثُ المستدلِّ دليلاً في نظرِ خصمهِ على العدَمِ لعلمهِ بمناقضتهِ. ثمَّ وإنْ دلَّ ذلك على حصر الأوصافِ فيما ذكرهُ، فحذفُ بعضِ الأوصافِ عن درجةِ الاعتبار في التعليلِ إنَّما يلزمُ منهُ انحصارُ التعليلِ في المستبقى ان لو كانَ الحكمُ في محلّ التعليلِ معقولَ المعنى.

وإمّا على تقديرِ كونهِ غيرَ معقولَ المعنى فلا، لأنه جاز أن يشتركَ المحذوفُ والمستبقى في انتفاء الاعتبارِ وإنْ كان الحكمُ معقولَ المعنى، فغايةُ ما في حذفِ الوصفِ المحذوفِ إبطالُ معارضِ العلةِ. ولا يلزمُ من ذلك صحّةُ كونِ المستبقى علّةً، لأنَّ صحّةَ العلةِ إنَّما تكونُ بالنظرِ إلى وجودِ مصحّحها، لا بالنظرِ إلى انتفاء معارضها.

قلنا إذا كانَ الباحثُ مُسلماً عدلاً، فالظاهرُ أنَّهُ صادقٌ فيما أخبرَ بهِ من البحثِ وعدَمِ الاطّلاعِ على وصفٍ آخر. وعند ذلك فالقضاء بنفي الوصفِ لا يكونُ مستنداً إلى عدمِ العلمِ بهِ، بل بناء على الظنِّ بعدَمِه؛ فإن الظنَّ بعدَمِ الشيء ملازمٌ للبحثِ عن ذلك الشيء ممن هو أهلهُ، مع عدَمِ الاطّلاعِ عليهِ. وعند ذلك، فالظاهرُ أنهُ لو كانَ الخصمُ يعلمُ وجودِ وصفٍ آخرَ لأ برزَهُ، وأظهرَهُ إفحاماً لخصمهِ، وإظهاراً لعلمٍ مَسَّتْ الحاجةُ إلى اظهارهِ؛ فدعوَى العلم منهُ بوجودِ وصفٍ آخرَ من غيرِ بيانٍ مع أمكانِ البيانِ، لا يكونُ مقبولاً لظهورِ العنادِ فيهِ؛ ولو بيَّنَ الخصمُ وجودَ وصفٍ آخر، فإنّا وإنْ تبيّنا انخرامَ حصر المستدل بهِ. غيرَ أنهُ إذا أدرجهُ في الإبطالِ مع ما أبطلَ، فإنهُ لا يُعَدُّ مُنقطعاً فيما يقصدُهُ من التعليلِ بالوصفِ المستبقى. واذا ثبتَ انحصارُ الأوصافِ في القدرِ المذكورِ، فلا يخفى أنهُ إذا أخرجَ البعضَ عن درجةِ الاعتبارِ، تعيَّن انحصارُ التعليلِ في المستبقى، فإنهُ وإن جازَ أنْ يكونَ الحكمُ تعبُّداً غير أنهُ بعيدٌ لما سبقَ تقريرُهُ. وليسَ القضاء بكون المستبقى علّةً بناء على إبطالِ المعارضِ بل على أنَّ الحكم في محلّ التعليلِ لا بُدَّ لهُ من علّةٍ ظاهراً. وعند ذلك، يغلبُ على الظنِّ انحصارُها في الأوصافِ المذكورةِ. فإذا قام الدليلُ على إبطالِ البعضِ غَلَبَ على الظنِّ التعليلُ بالمستبقى، ويكونُ ذلك الظنُّ مُستفاداً من جملةِ القواعِدِ الممهّدة، لا مِنْ نفسِ إبطالِ المعارضِ.

هذا كلهُ في حقّ المُناظرِ.

وأمّا الناظرُ المجتهدُ فإنهُ، مهما غَلَبَ على ظنّهِ شيء من ذلك، فلا يكابرُ نفسهُ، وكان مؤاخذاً بما أوجبهُ ظنُّهُ. وعندَ ذلك، فلا بُدَّ من بيانِ طُرُقِ الحذفِ.

الأوّلُ: منها أنْ يُبيّنَ المستدلُّ أنَّ الوصفَ الذي استبقاهُ قد ثبتَ بهِ الحكمُ في صُورة بدون الوصفِ المحذوف، وهو مُلَقّبٌ بالإلغاء، وهو شديدُ الشَبَهِ بالعكس الذي ليس بمقبول، وسيأتي الفرقُ بينهما. ولا بُدَّ من بيان ثبوتِ الحكمِ مع الوصفِ المستبقى فإنهُ لو ثَبَتَ دونهُ كما ثبت المحذوف، كان ذلك إلغاء للمستبقى أيضاً؛ وعند ذلك فيتبيّن استقلال المستبقى بالتعليل؛ ومع ظهور ذلك، فيمتنعُ إدخالُ الوصفِ المحذوف في التعليل في محلّ التعليل، لأنهُ يلزم منهُ إلغاء وصف المستدل في الفرعِ مع استقلالهِ ضرورةَ تخلُّف ما لم يثبتْ كونهُ مستقلاً، وهو ممتنعٌ. ويمتنعُ أيضاً إضافة الحكم في محلّ التعليل الى الوصفِ المحذوفِ لا غير، لما فيهِ من إثباتِ الحكمِ بما لم يثبت استقلالهُ وإلغاء ما ثبتَ استقلالهُ، وهو ممتنعٌ.

لكن لقائلٍ أن يقول: دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورةِ الألغاء بالتعليل من مجرَّدِ إثباتِ الحكمِ مع وجودِهِ وانتفاء الوصفِ المحذوف، غيرُ صحيحةٍ؛ فإنهُ لو كان مجرَّدُ ثبوتِ الحكمِ معَ الوصفِ في صورةِ الإلغاء كافياً في التعليل بدون ضميمة ما يدلُّ على استقلالهِ بطريقٍ من طُرقِ إثبات العلّة لكان ذلك كافياً في أصلِ القياس، ولم يكنْ الى البحث والسَّبْر حاجة. وكذا غيره من الطرق فإذاً لا بُدَّ من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق إثبات العلّة، وعند ذلك إنْ شرَعَ المستدل في بيان الاستقلال ببعضِ طُرُقِ إثبات العلّة، فإن بين الاستقلال في صورة الإلغاء بالبحث والسَّبْر، كما أثبتَ ذلك في الأصل الأوّل، فقد استقلّتْ صورةُ الإلغاء بالاعتبارِ، وأمكنَ أنْ تكونَ أصلاً لعلّتهِ، وتبيَّنا أنَّ الأصلَ الأوّل لا حاجة إليهِ؛ فإنَّ المصيرَ إلى أصلٍ لا يُمكنُ التمسكُ بهِ في الاعتبار إلاّ بذكر صورةٍ أخرى مستقلّةٍ بالاعتبار، يكون تطويلاً بلا فائدة وإن بينْ الاستقلال بطريقٍ آخر، فيلزمهُ مع هذا المحذور محذورٌ آخرُ، وهو الانتقالُ في إثباتِ كونِ الوصفِ. علّةً من طريقٍ إلى طريق آخر، وهو شنيعٌ في مقام النظر.

الطريقُ الثاني: أن يكون ما يحذفهُ من جنسٍ ما ألفنا من الشارعِ عدم الالتفاتِ إليهِ في إثباتِ الأحكامِ كالطولِ والقصر، والسوادِ والبياض، ونحوهِ.

الطريق الثالث: أنْ يكونَ ما يحذفُهُ من جنسِ ما ألفنا من الشارعِ الغاءهُ في جنسِ ذلك الحكمِ المعلّلِ، فيجب الغاؤهُ، وإنْ كانَ مُناسباً. وذلك، كما في قولِهِ، عليهِ السلامُ: «مَنْ أعتقَ شِركاً له من عبدٍ قومٍ عليهِ نصيبُ شريكهِ» فإنّهُ وإنْ أمكنَ تقريرُ مُناسَبَةٍ بينَ صفةِ الذكورةِ وسِرايةِ العتقِ، غير أنّا لما عهدنا من الشارعِ التسويةَ بينَ الذكَرِ والأنثى في أحكامِ العتقِ، ألغينا صفةَ الذكورةِ في السّرايةِ، بخلافِ ما عداهُ من الأحكامِ.

الطريق الرابع: إذا قال: بحثتُ في الوصفِ المحذوفِ، فلم أجد فيهِ مُناسَبَةً، ولا ما يُوهِمُ المناسَبَةَ، وكان أهلاً للنظر والبحثِ عدلاً، فالظاهرُ صدقُهُ، وأنّ الوصفَ غيرُ مُناسبٍ، ويلزمُ من ذلكَ حذفُهُ، ضرورةَ كونِ العلّةِ في الأصل بمعنى الباعثِ على ما تقرّرَ قبلُ وامتناع اعتبارِ ما لا يكونُ مُناسباً.

فإن قيلَ: البحثُ والسبرُ وإن دلّ على عدمِ المناسبةِ في الوصفِ المحذوفِ، فللمُعترض أن يقولَ: بحثتُ في الوصفِ المستبقى، فلم أجد فيهِ مُناسَبَةً. وعند ذلك، فإنْ بيّن المستدلّ المناسبة فيهِ، فقد انتقلَ في إثباتِ العلّةِ من طريقةِ السَّبْرِ إلى المناسَبَةِ. وإنْ لم يبيّنْ ذلك، لم يكنْ وصفُ المعترض بالحذف أولى من وصفِ المستدلّ.

قلنا: إن كان قد سبقَ من المعترِض تسليمُ مُناسَبَةِ كلِّ واحدٍ من الوصفَينِ، فلا يُسمَعُ منهُ بعدَ بيانِ المستدلّ نفيَ المناسبةِ في الوصفِ المحذوفِ، منعُ المناسبةِ في المستبقى، لكونِهِ مانعاً لما سلّمَهُ؛ ولا يجب على المستدلّ بيانُ المناسبةِ في الوصفِ المستبقى. وإنْ لم يسبقْ من المعترض تسليمُ ذلك، فللمستدلّ طريقٌ صالحٌ في دفعِ السؤال من غيرِ حاجةٍ إلى بيانِ المناسبةِ في الوصفِ المستبقى، وهو ترجيحُ سبرِهِ على سبرِ المعترض بموافقتِهِ للتعديةِ، ومُوافقةِ سبرِ المعترِض للقصورِ، والتعديةُ أولى من القصورِ، على ما يأتي تقريرهُ في الترجيحاتِ.

المسلك الخامس: في إثباتِ العلّةِ المُناسبةِ والإحالةِ ويشتملُ على ثمانيةِ فصولٍ.

الفصل الأوّلُ

في تحقيق معنى المناسب

قال أبو زيد: المناسِبُ عبارة عمّا لو عُرِضَ على العقول تلقّتْهُ بالقبول.

وما ذكرهُ، وإن كانَ مُوافِقاً للوضْعِ اللغويّ حيثُ يُقالُ هذا الشيء مُناسِبٌ لهذا الشيء، أي ملائم لهُ، غيرَ أنَّ تفسيرَ المناسب بهذا المعنى وإنْ أمكنَ أن يتحقّقَهُ الناظرُ مع نفسِهِ، فلا طريقَ للمُناظر إلى إثباتِهِ على خصمِهِ في مقامِ النظر لإمكان أن يقولَ الخصمُ: هذا ممَّا لم يتلقَّهُ عقلي بالقبول، فلا يكون مُناسباً بالنسبة اليَّ، وإنْ تلقَّاهُ عقلُ غيري بالقبول. فإنهُ ليس الاحتجاج عليَّ بتلقّي عقل غيري له بالقبول، أولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقّي عقلي له بالقبول، وعلى هذا بنى أبو زيد امتناع التمسُّكِ في إثباتِ العلّةِ في مقامِ النظر بالمناسبة وقِرانِ الحكم بِها، وإنْ لم يمتنع التمسُّكُ بذلك في حقّ الناظر، لأنهُ لا يُكابِرُ نفسهُ فيما يقضي بهِ عقلُهُ.

والحقُّ في ذلك أن يُقالَ: المناسِبُ عبارة عن وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ يلزمُ من ترتيب الحكمِ على وفقِهِ حصولُ ما يصلحُ أن يكونَ مقصوداً من شرعِ ذلك الحكمِ. وسواء كانَ ذلك الحكمُ نفياً أو إثباتاً. وسواء كانَ ذلك المقصودُ جلبَ مصلحةٍ أو دفعَ مفسدة. وهو أيضاً غيرُ خارجٍ عن وضعِ اللغةِ لما بيّنّهُ وبينَ الحكمِ من التعلق والارتباطِ. وكلُّ ما لهُ تعلّقٌ بغيرِهِ وارتباط فإنهُ يصحُّ لغةً أن يُقالَ إنهُ مُناسِبٌ لهُ. ولا يخفى إمكانُ إثباتِ مثل ذلك في مقامِ النظر على الخصمِ، بما لو أعرضَ عنهُ الخصمُ وأصرَّ معَهُ على المنعِ، كان مُعانداً.

الفصل الثاني

في تحقيق معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم

المقصود من شرعِ الحكمِ إمّا جَلْبُ مصلحةٍ، أو دَفْعُ مَضرَّةٍ، أو مجموعُ الأمرَينِ بالنسبةِ الى العبدِ، لتعالى الربِّ تعالى عن الضرر والانتفاع. وربَّما كان ذلك مقصوداً للعبدِ لأنهُ ملائمٌ لهُ، ومُوافِقٌ لنفسِهِ. ولذلك، إذا خُيّرَ العاقلُ بينَ وجودِ ذلك وعدمِهِ،

اختَارَ وجودَهُ على عَدَمِهِ. وإذا عُرِفَ أنَّ المقصود من شرعِ الحكم إنَّما هو تحصيلُ المصلحةِ أو دفعُ المضرةِّ، فذلك إمَّا أن يكونَ في الدُّنيا أو في الآخرةِ:

فإنْ كانَ في الدُّنيا، فشرعُ الحكمِ إمَّا أن يكون مُفْضِياً إلى تحصيل أصل المقصودِ ابتداء، أو دواماً، أو تكميلاً.

فالأوَّلُ: مثلُ القضاء بصحَّةِ التصرُّفِ الصادرِ منَ الأهل في المحلّ تحصيلاً لأصل المقصودِ المتعلّق بهِ من الملكِ أو المنفعةِ، كما في البيعِ والإجارةِ ونحوهما.

وأمَّا الثاني: فكالقضاء بتحريمِ القتل، وإيجابِ القصاص على مَنْ قتل عمداً عدواناً، لإفضائهِ الى دوام المصلحةِ المتعلّقةِ بالنفس الانسانيةِ المعصومةِ.

وأمَّا الثالث: فكالحكمِ باشتراطِ الشهادةِ ومهر المثل في النكاحِ، فإنهُ مُكمِّلٌ لمصلحةِ النكاحِ، لا أنهُ محصّل لأصلِها لحصولها بنفسِ اعتبار التصرُّف وصحتّه.

وأمَّا في الأخرى فالمقصودُ العائدُ إليها من شرعِ الحكمِ لا يخرج عن جلب الثوابِ، ودفعِ العقابِ.

فالأوَّلُ: كالحكمِ بايجابِ الطاعاتِ وأفعال العباداتِ، لإفضائهِ إلى نيل الثواب ورفع الدرجات.

والثاني: فكالحكم بتحريمِ أفعال المعاصي، وشرع الزواجر عليها دفعاً لمحذور العقاب المرتب عليها.

الفصل الثالث

في بيانِ مراتب إفضاء الحكمِ إلى المقصودِ من شرع الحكم، واختلافها

المقصودُ إمَّا أن يكونَ حاصلاً من شرع الحكم يقيناً أو ظناً، أو أنَّ الحصول وعدَمهُ متساويانِ، أو أنَّ عدَم الحصولِ راجحٌ على الحصولِ.

أمَّا الأوَّلُ: فمثالهُ إفضاء الحكمِ بصحّةِ التصرُّف بالبيع إلى إثباتة المِلْك.

وأمّا الثاني: فكشرعِ القصاص المرتَّب على القتلِ العمدِ العدوانِ صيانة للنفس المعصومةِ عن الفواتِ، فإنهُ مظنونُ الحصولِ راجحُ الوقوع، إذ الغالب من حالِ العاقلِ أنهُ إذا عَلِمَ أنهُ إذا قَتَلَ قُتِلَ، أنَّهُ لا يُقدِمُ على القتلِ، فتبقَى نفسُ المجنّي عليهِ، إلى نظائرهِ من الزواجِرِ، وليس ذلك مقطوعاً بهِ لتحقُّقِ الإقدامِ على القتلِ، مع شرعِ القصاصِ كثيراً.

وأمّا القسمُ الثالثُ: فقلّما يتَّفِقُ لهُ في الشرعِ مثالٌ على التحقيقِ، بل على طريقِ التقريب، وذلك، كشرعِ الحدّ على شربِ الخمرِ، لحفظِ العقلِ، فإنَّ إفضاءهُ إلى ذلك متردّدُ، حيث إنّا نجدُ كثرةَ الممتنعينَ عنهُ مقاومةً لكثرةِ المُقدمِين عليهِ، لا على وجهِ الترجيحِ والغلبةِ لأحدِ الفريقين على الآخرِ في العادةِ.

ومثالُ القسمِ الرابع: إفضاء الحكمِ بصحَّةِ نكاحِ الآيِسَةِ إلى مقصودِ التوالد والتناسُلِ، فإنّهُ، وإنْ كانَ مُمكناً عقلاً، غيرَ أنَّهُ بعيدٌ عادةً، فكان الإفضاء إليهِ مرجوحاً.

فهذهِ الأقسامُ الأربعةُ، وإنْ كانتْ مُناسِبَةً نظراً إلى أنَّها مُوافِقَةٌ للنفسِ، غير أنَّ أعلاها القسمُ الأوَّلُ لتيقُّنِهِ، ويليهِ الثاني لكونهِ مظنوناً راجحاً. ويليهِ الثالثُ لتردُّدِهِ، ويليهِ الرابعُ لكونهِ مرجوحاً. والقسمان الأوّلانِ مُتَّفَقٌ على صحَّةِ التعليلِ بهما عند القائلين بالمناسبةِ. وأمّا القسمُ الثالثُ والرابعُ: فلكونِ المقصودِ فيهما غير ظاهرٍ، للمساواةِ في الثالث، والمرجوحيةِ في الرابع. فالاتّفاقُ واقعٌ على صحَّةِ التعليلِ بهما إذا كان ذلك في آحادِ الصُّوَرِ الشاذَّة، وكان المقصودُ ظاهراً من الوصفِ في غالبِ صُوَرِ الجنسِ، وإلاَّ فلا. وذلك، كما ذكرناهُ من مثالِ صحَّةِ نكاحِ الآيِسَةِ لمقصودِ التوالُدِ؛ فإنَّهُ وإنْ كان غيرَ ظاهرٍ بالنسبة إلى الآيِسَة، إلاَّ انَّهُ ظاهرٌ فيما عداها.

وعلى هذا، فلو خلا الوصفُ الذي رُتِّبَ عليهِ الحكمُ عن المقصودِ الموافق للنفس قطعاً، وإن كانَ ظاهراً في غالب صُوَرِ الجنسِ، كما في لحوقِ النسبِ في نكاح المشرقيِّ للمغربيّةِ، وشرْع الاستبراء في شراء الجاريةِ لمعرفةِ فراغِ الرحم، فيما إذا اشترى الجارية ممن باعها منهُ في مجلس البيعِ الأوّل لعلمنا بفراغِ رحمها من غيره قطعاً، وان كان ذلك

ظاهراً في غالبِ صور الجنس فيما عدا هذه الصُّوَرِ، فلا يكونُ مُناسباً، ولا يصحُّ التعليلُ بهِ لأنَّ المقصودَ من شرعِ الأحكامِ الحِكَمُ، فشرعُ الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكونُ مفيداً، فلا يَرِدُ بهِ الشرعُ خلافاً لأصحابِ أبي حنيفة.

الفصل الرّابعُ

في أقسامِ المقصودِ من شرعِ الحكم واختلافِ مراتبهِ في نفسهِ وذاتهِ

وهو لا يخلو إمَّا أن يكونَ من قبيلِ المقاصِدِ الضروريَّةِ، أو لا من قبيلِ المقاصِدِ الضروريَّةِ.

فإنْ كانَ من قبيلِ المقاصد الضروريَّةِ فإمَّا أنْ يكونَ أصلاً، أو لا يكونَ أصلاً.

فإنْ كانَ أصلاً، فهو الراجعُ إلى المقاصدِ الخمسةِ التي لم تخلُ من رعايتِها ملَّةٌ من المللِ، ولا شريعةٌ من الشرائعِ، وهي: حفظ الدينِ، والنفسِ، والعقلِ، والنسلِ، والمالِ، فإنَّ حفظَ هذهِ المقاصد الخمسة من الضروريَّاتِ، وهي أعلى مراتبِ المناسباتِ. والحصرُ في هذهِ الخمسةِ الأنواع إنَّما كان نظراً إلى الواقعِ والعلمِ بانتفاء مقصدٍ ضروريٍّ خارجٍ عنها في العادةِ.

أمَّا حفظُ الدّينِ فبشرعِ قتلِ الكافرِ المضلّ وعقوبة الداعي الى البدعِ. وأمَّا حفظُ النفوس فبشرعِ القصاص. وأمَّا حفظ العقول فبشرع الحدّ على شربِ المُسكِر. وأمَّا حفظُ الأموال التي بها معاشُ الخلقِ، فبشرع الزواجرِ للغُصَّابِ والسُّراقِ.

وأمَّا إنْ لم يكنْ أصلاً فهو التابعُ المكمِّلُ للمقصودِ الضَّروريّ. وذلك كالمبالغةِ في حفظِ العقلِ بتحريمِ شرب القليل من المسكرِ، الداعي إلى الكثيرِ وإنْ لم يكنْ مُسكِراً. فإنَّ أصلَ المقصودِ من حفظِ العقلِ حاصلٌ بتحريمِ شربِ المسكرِ، لا بتحريمِ قليلهِ، وإنَّما يُحرّمُ القليلُ للتكميلِ والتتميمِ.

وأمَّا إنْ لم يكنِ المقصودُ من المقاصدِ الضروريَّةِ، فإمَّا أن يكونَ من قبيل ما تدعو حاجةُ الناسِ اليهِ، أو لا تدعو اليهِ الحاجةُ.

فإنْ كان من قبيلِ ما تدعو إليهِ الحاجةُ، فإمّا أن يكونَ أصلاً أو لا يكون أصلاً.

فإنْ كان أصلاً، فهو القسمُ الثاني الراجعُ إلى الحاجاتِ الزائدةِ. وذلك كتسليطِ الوليِّ على تزويجِ الصغيرةِ، لا لضرورةٍ ألجأتْ اليهِ، بل لحاجةِ تقييدِ الكفوءِ الراغبِ، خيفةَ فواتِهِ عندَ دعوِ الحاجة اليهِ، بعدَ البلوغِ لا إلى خلف. وأمّا تسليطُ الوليِّ على تربيةِ الصغيرِ وإرضاعه وشراءِ المطعومِ والملبوسِ لهُ، فليسَ من هذا القبيل، بل من قبيلِ الضروريّاتِ الأصليّةِ التي لا تخلو شريعةٌ عن رعايتِها. وهذا القسمُ في الرتبةِ دونَ القسمِ الأوّلِ، ولهذا جاز اختلافُ الشرائعِ فيهِ، دون القسمِ الأوّلِ، وهو في محلِّ المعارضةِ، مع ما كان من قبيل التكملةِ والتتمّةِ للقسمِ الأوّلِ. ولهذا، اشتركا في جوازِ اختلافِ الشرائعِ فيهما.

وإن لم يكنْ أصلاً، فهو التابعُ الجاري مجرى التتمّةِ والتكملةِ للقسمِ الثاني؛ وذلك كرعايةِ الكفاءةِ ومهرِ المثلِ في تزويجِ الصغيرةِ؛ فإنّهُ أفضَى إلى دوامِ النكاحِ، وتكميلِ مقاصدِهِ، وإنْ كان أصلُ المقصودِ حاصلاً دونَ ذلكَ. وهذا النوعُ في الرتبةِ دونَ ما تقدّم؛ أمّا بالنظرِ الى المقصودِ الذي هو من بابِ الضروراتِ والحاجاتِ فظاهرٌ؛ وأمّا بالنظرِ إلى ما هو من قبيلِ التكملةِ للمقصودِ الضروريّ، فلكونِهِ مُكمّلاً لما ليس بضروريٍّ.

وأمّا إن كان المقصودُ ليسَ من قبيلِ الحاجات الزائدةِ، فهو القسمُ الثالثُ، وهو ما يقعُ مَوقعَ التحسينِ والتزيينِ ورعايةِ أحسنِ المناهجِ في العاداتِ والمعاملاتِ، وذلك كسلب العبيدِ أهليةِ الشهادة، من حيث إنَّ العبدَ نازلُ القدر والمنزلةِ، لكونهِ مستسخراً للمالك مشغولاً بخدمتهِ، فلا يليقُ بهِ منصبُ الشهادةِ لشرفها وعظمِ خطرها، جرياً للناس على ما ألفوهُ وعدُّوه من محاسن العاداتِ، وإن كان لا تتعلقُ بهِ حاجةٌ ضرورية ولا زائدة ولا هو من قبيلِ التكملةِ لأحدهما، وليس هذا من قبيلِ سلبِ ولايتهِ على الطفلِ، فإن سلبَ ولايتهِ من قبيلِ الحاجات، لأنَّ الولايةَ على الطفلِ تستدعي الخلوَّ والفراغَ والنظرَ في أحوالهِ؛ واستغراقُ العبد بما هو الواجبُ عليهِ من خدمةِ مالكهِ مانعٌ لهُ من ذلك. ولا كذلك في الشهادةِ لاتِّفاقها في بعضِ الأحيان.

الفصل الخامسُ

اختلفوا في الحكم إذا ثبتَ لوصفٍ مصلحيٍّ على وجهٍ يلزمُ منهُ وجودُ مفسدةٍمساويةٍ لهُ أو راجحة عليهِ، هل تنخرم مناسبتُهُ أو لا؟ فأثبتهُ قومٌ؛ ونفاهُ آخرون.

وقد احتجّ من قال ببقاء المناسبةِ من وجوهٍ أربعةٍ.

الأوّل: أنَّ مناسبة الوصف تنبني على ما فيهِ من المصلحةِ، والمصلحةُ أمرٌ حقيقيٌّ لا تختلُّ بمعارضةِ المفسدةِ. ودليلهُ أنَّ المصلحةَ والمفسدةَ المتعارضتان إمَّا أن يتساويا، أو تترجح إحداهما على الأخرى. فإنْ كان الأوّل، فإمَّا أن تُبطلَ كلُّ احداةٍ منها بالأخرى أو أن تبطل احداهما بالأخرى من غيرِ عكس، أو لا تبطل واحدة منها، بالأخرى الأوَّلُ محالٌ، لأنَّ عدَم كلّ واحدةٍ منهما إنَّما هو بوجودِ الأخرى، وذلك يجرُّ إلى وجودهما مع عدمِها ضرورة أن العلة لا بُدَّ وأن تكونَ متحقِّقَةً مع المعلولِ، والثاني مُحالٌ، لعدَم الأوْلويةِ؛ والثالثُ هو المطلوبُ، وإن كانت احداهما أرجحَ من الأخرى، فلا يلزمُ منهُ إبطالُ المرجوحةِ إلاَّ أنْ تكونَ بينهما مُنافاةٌ ولا منافاةَ، لما بيَّناه من جواز اجتماعهما في القسم الأوّل ولأن الراجحة منها إذا كانت مُعارَضةً بالمرجوحةِ فإمَّا أن ينتفي شيء من الراجحةِ لأجل المرجوحةِ، أو لا ينتفي منها شيء فإنْ كان الأوّل، فهو مُحالٌ أن تتساويا لما سبقَ في القسم الأول، ولأنهُ ليس انتفاء بعضِ الراجحِ وبقاء بعضهِ أولى من العكسِ ضرورة التساوي في الحقيقةِ؛ وان تفاوتا، فالكلامُ في الراجح كالكلام في الأوَّلِ، وهو تسلسُلٌ ممتنعٌ. وإذا كانتِ المصلحةُ لا تختلُّ بمعارضةِ المفسدةِ، فالعقلُ يقضي بمناسبتها للحكمِ، وبالنظر إلى المعارض يقضي بانتفاء الحكمِ لأجلِ المعارضِ. ولهذا، يحسنُ من العاقلِ أن يقول الداعي إلى إثباتِ الحكمِ موجودٌ، غير أنهُ يمنعني منهُ مانعٌ، ولو اختلّتْ مُناسبةُ الوصفِ، لما حَسُنَ من العاقلِ هذهِ المقالة.

الوجه الثاني: أنهُ قد يتعارَضُ في نظرِ الملِكِ عندَ الظفر بجاسوسِ عدوِّه المنازعِ لهُ في مُلكه، قتلهُ وعقوبتهُ، زجراً لهُ ولأمثالهِ عن الحبسِ المضرّ بهِ والإحسان إليهِ وإكرامهِ إما للاستهانة بعدوِّه، أو لقصد كشف أسرارِه. وأي الأمرينَ سلك، فإنهُ لا يُعَدُّ خارجاً عن مَذاقِ الحكمة، ومقتضى المناسَبة، وإنْ لزمَ منهُ فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله، وسواء تساويا أو كان أحدُهما راجحاً.

الثالثُ: أنهُ إذا اجتمع الأخُ من الأبوينِ مع الأخ من الأب في الميراث، فإنهُ قد يتعارَضُ في نظرِ الناظرِ تقديمُ الأخ من الأبوين لاختصاصهِ بقرابة الأمومة، والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصوبة، وإلغاء قرابة الأمومة، وتفضيلُ الأخِ من الأبوين لاختصاصهِ بمزيد القرابة. ومع ذلك، فالعقل يقضي بتأدي النظر من غيرِ احتياجٍ إلى ترجيحٍ بأن ورودَ الشرعِ بالأحتمال الأوّل مُناسب غيرُ خارجٍ عن مذاقِ العقولِ؛ ولو كانَ ترجيحُ الوصف المصلحيّ مُعتبراً في مناسبتِه لما كان كذلك.

الرابع: أن الشارعَ قد وردَ بصحّةِ الصلاةِ في الدّارِ المغصوبةِ نظراً إلى ما فيها من المصلحةِ، وبتحريمها نظراً إلى ما فيها من مفسدةِ الغصب. فلو اشترط الترجيح في المناسَبةِ، لما ثبت الصحّةُ، ولا التحريمُ، بتقديرِ التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم، ولا حكم الصحة بتقدير رجحان مفسدة الغصب، ولا التحريم بتقدير رجحانِ مصلحةِ الصحّةِ لعدمِ المناسبةِ.

وهذهِ الحججُ ضعيفةٌ:

أمّا الحجّةُ الأولى فلقائلٍ أن يقولَ: إنْ أردتَ أنَّ مُناسَبَةَ الوصفِ تنبني على أنّهُ لا بُدّ في المناسبةِ من المصلحةِ على وجهٍ لا يستقلُّ بالمناسبةِ، فَمَسَلَّمٌ. ولكن، لا يلزمُ من وجودِ بعضِ ما لا بُدّ منهُ في المناسَبةِ، تحقُّقُ المناسبةِ. وإنْ أردتَ أنّها مستقلّة بتحقيقِ المناسبةِ، فممنوعٌ. وذلك، لأنَّ المصلحةَ وإنْ كانتْ متحقِّقَةً في نفسها، فالمناسبةُ أمرٌ عرفيٌّ، وأهلُ العرفِ لا يَعدُّون المصلحةَ العارضةَ بالمفسدةِ المساويةِ أو الراجحةِ مناسبةً. ولهذا، إنَّ من حصَّلَ مصلحةَ درهم على وجهٍ يُفَوِّتُ عليهِ عشرة، يُعَدُّ سفيهاً خارجاً في تصرُّفهِ عن تصرُّفاتِ العقلاء. ولو كان ذلك مُناسِباً، لما كان كذلك، وعلى هذا، فلا يلزمُ من اجتماعِ المصلحةِ والمفسدةِ تحقُّقُ المناسبة.

وقولُ القائلِ إنَّ الدّاعِي موجودٌ، فالمرادُ بهِ المصلحةُ دونَ المناسبةِ.

وقولهُ: غيرَ أنّهُ يمنعُني منهُ مانعٌ. وإنْ كانَ صحيحاً في العرفِ، فليس ذلك إلاّ لإخلالِ المانعِ المفسديّ بمناسبةِ المصلحةِ، لا بمعنى أنَّ الانتفاء محالٌ على المفسدةِ مع وجود المناسِبِ للحكمِ.

وعلى هذا، نقولُ بأنَّ مُناسَبَةَ كلّ واحدة من المصلحة والمفسدة تختلُّ بتقديرِ التساوي وبتقديرِ مرجوحية إحداهما. فالمختلُّ مناسبتها دون مناسبة الراجحة، ضرورة فوات شرط المناسبة، لا لأنَّ كلَّ واحدةٍ علةٌ للاخلال بمناسبة الأخرى، أو إحداهما، ليلزمَ في ذلك ما قيلَ.

وأمَّا الحجَّةُ الثانيةُ، فلقائلٍ أن يقولَ أيضاً: مهما لم يترَّجحْ في نظرِ الملكِ وأهلِ العرفِ مصلحة ما عينهُ من أحد الطريقين من الإحسان أو الإساءة بمقتضى الحالةِ الراهنةِ، فإنَّ فعلهُ لا يكونُ مُناسباً، و يكونُ بتصرُّفهِ خارجاً عن تصرُّفات العقلاء.

وأمَّا الحجَّةُ الثالثةُ فلقائلٍ أن يقول: لا نُسلِّمُ جوازَ الجزم بمناسبةِ ما عُيِّنَ دونَ ظهورِ الترجيح في نظرِ الناظرِ؛ وبعد ظهورِ الترجيحِ، فليسَ الجزم بمناسبةِ الوصفِ في نفسِ الأمرِ قطعاً، لجواز أن يكونَ في نفسهِ مرجوحاً، وإن لم يطلَّعْ عليهِ.

وأمَّا الحجَّةُ الرابعةُ: فبعيدةٌ عن التحقيقِ؛ وذلك، لأنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروضٌ في إثباتِ حكمِ لمصلحةٍ يلزمُ من إثباتهِ تحصيلاً للمصلحةِ مفسدةٌ مساوية، أو راجحةٌ، وما ذُكرَ من مَفسَدَةِ تحريم الغصبِ، وهي شغلُ ملكِ الغيرِ غير لازمةٍ من ترتيب حكم المصلحةِ عليها، وهو صحَّةُ الصلاةِ، فإنَّا وإنْ لم نقضِ بصحَّةِ الصلاةِ، فالمفسدةُ اللازمةُ من الغصبِ لا تختلُّ بل هي باقيةٌ بحالها؛ ولو كانت لازمةً من حكمِ المصلحةِ لا غير، لانتفتِ المفسدةُ المفروضة بانتفاء حكمِ المصلحةِ، وليس كذلك. وحيث لم تكنْ مفسدةُ تحريمِ الغصبِ لازمةً عن حكمِ المصلحةِ، كان من المناسبِ اعتبارُ كلّ واحدة منهما في حكمها، وهي المصلحةُ والمفسدةُ، إذ لا مُعارَضةَ بينهما على ما تقرّر. وإذا تقرَّرَ توقُّفُ المناسبة على الترجيح، فللمعلَّل ترجيحُ وصفهِ بطرق تفصيلية تختلفُ باختلافِ المسائل، ولهُ الترجيحُ بطريق إجمالي يطردُ في جميع المسائل، وحاصلهُ أن يقولَ المعلّل لو لم يقدّر ترجيحُ المصلحةِ على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدمِ الأطلاعِ على ما يمكنْ إضافة الحكم اليهِ في محلّ التعليل سوى ما ذكرتهُ، لزم أن يكون الحكمُ قد ثبتَ تعبُّداً، وهو خلاف الأصل لوجهين.

الأوّل: أنَّ الغالب من الأحكام التعقلُ دونَ التعبُّدِ، فإدراج ما نحن فيهِ تحتهُ أولى.

الثاني: أنهُ اذا كان معقول المعنى، كان الحكمُ أقربَ إلى الانـقيادِ، وأدعى الى

القبول؛ فإن الانقياد إلى المعقولِ المألوف أقربُ ممَّا ليس كذلك؛ فكان أفضى إلى المقصودِ من شرعِ الحكمِ.

لكن لقائلٍ أن يقول: ما ذكرتموهُ من البحث عن وصفٍ آخر تمكن إضافة الحكمِ اليهِ مع عدم الظفر بهِ، وإن دلَّ على ترجيحِ جهةِ المصلحةِ فهو مُعارَضٌ بما يدلُّ على عدمِ ترجيحها، وهو عدمُ الاطلاعِ على ما بهِ تكونُ راجحةً على معارضها معَ البحث عنهُ، وعدم الظفر بهِ؛ وليس أحدُ البحثين أولى من الآخر. فإن قلتم: بل ما ذكرناهُ أولى من جهةِ أنَّ بحثنا عن وصفٍ صالحٍ للتعليل وذلك لا يتعدَّى محلَّ الحكمِ، فمحلهُ متحدٌ وبحثكم إنما هو عمَّا بهِ الترجيحُ، وهو غيرِ منحصرٍ في محلِّ الحكم؛ فإنَّ ما بهِ الترجيح قد يكونُ بما يعود إلى ذات العلةِ، وقد يكونُ بأمر خارجٍ عنها، كما يأتي تقريرهُ. فكان ما ذكرناهُ أولى.

قلنا: ما بهِ الترجيحُ، إن كان خارجاً عن محلِّ الحكمِ، فلا يتحقَّقُ بهِ الترجيحُ في محلِّ الحكمِ؛ وإن كان في محلّ الحكم فقد استوى البحثان في اتحادِ محلِّهما؛ ولا ترجيحَ بهذه الجهةِ، وبتقدير تسليم اتحادِ محلّ بحثِ المستدلّ والتعدُّدِ في محلّ بحثِ المعترض. غير أنَّ الظنَّ الحاصلَ من البحثين، إمَّا أن يكون متساوياً أو متفاوتاً: وبتقدير المساواة ورجحان ظن المعترضِ، فلا ترجيحَ في جانب المستدلّ. وإنَّما يترجحُ بتقدير أن يكونَ ظنّهُ راجحاً.

ولا يخفى أنَّ ما يقعُ على تقدير من تقديرين، يكونُ أغلبَ ممَّا لا يقع إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ. وينبغي أن يُعلَمَ أنَّ اشتراطَ الترجيحِ في تحقيقِ المناسبةِ إنَّما يتحقَّقُ على رأي من لا يَرى تخصيصَ العلَّةِ.

وأمَّا مَنْ يرى جَواز تخصيصها، وجوازَ إحالةِ انتفاء الحكمِ على تحققِ المعارضِ، مع وجودِ المقتضى، فلا بُدَّ لهُ من الاعترافِ بالمناسَبةِ، وإن كانتِ المصلحةُ مرجوحةً أو مساويةً. فإن انتفاء الحكمِ بالمانعِ، مع وجودِ المقتضى، إمَّا أن يكونَ لمقصودٍ راجحٍ على مقصودِ المقتضى للإثباتِ، أو مساوٍ له أو مرجوح بالنسبة اليهِ، فإن كانَ راجحاً فقد قيل بمناسبة المقتضى للإثبات مع كون مقصوده مرجوحاً وإلاَّ فلو لم يكن مناسباً كان الحكم منتفياً لانتفاء المناسب لا لوجود المانع وإن كان مساوياً. فكذلك أيضاً وان كانت

مفسدةُ المانعِ مرجوحةً، فقد قيل بانتفاء الحكم لهُ؛ ولولا مناسبتُهُ للانتفاء لما انتفى الحكمُ بهِ؛ فإنَّهُ لو جاز أن ينتفي الحكمُ بما ليس بمناسبٍ، لجاز أن يَثبتَ بما ليس بمناسبٍ.

الفصل السادس

في كيفيةِ ملازمةِ الحكمةِ لضابطِها وبيانِ أقسامها

فنقول: الحكمةُ اللازمةُ لضابطِها إمَّا أنْ تكونَ ناشئةً عنهُ، وإمَّا أنْ لا تكونَ ناشئةً عنهُ.

والتي لا تكونُ ناشئةً عنهُ، إمَّا أن تكونَ للوصفِ دلالةٌ على الحاجةِ إليها، أو لا تكونَ كذلك.

فالأوَّلُ: كشرعِ الرُّخصةِ في السفرِ لدفعِ المشقَّةِ الناشئةِ من السفر.

والثاني: كالحكمِ بصحةِ البيعِ بافضائهِ، الى الانتفاعِ بالعوض. فإنَّ الانتفاعَ لازمٌ لصحَّةِ البيعِ ظاهراً وليس ناشئاً عن البيعِ، ولكنْ للبيعِ، وهو التصرّفُ الصادرُ من الأهل في المحل، وهو الإيجابُ والقبول، دلالةٌ على الحاجةِ إليهِ.

والثالث: كما في ملكِ نصابِ الزكاة فإنَّهُ يُناسِبُ إيجابَ الزكاةِ من حيثُ إنَّهُ نعمةٌ، والنعمةُ تُناسِبُ الشكر لإفضاء الشكر إلى زيادةِ النعمةِ، على ما قال تعالى: «ولئنْ شَكَرتُمْ لأَزِيدنَّكُمْ». والزكاةُ صالحة لأنْ تكونَ شكراً لما فيها من إظهارِ النعمةِ؛ وإظهارُ النعمةِ في العرفِ يُعَدُّ شكراً. ولا يخفى أن ما مثل هذا المقصودِ وهو زيادةُ النعمة، ملازم لترتيب إيجاب الزكاة على ذلك النصاب وليس زيادة النعمة ناشئة عن نفسِ ملك النصابِ، كما كانت المشقةُ ناشئةً عن السفر، ولا لملكِ النصاب، دلالة على الحاجةِ إلى زيادةِ النعمة، كدلالةِ البيعِ على الحاجة إلى الانتفاع.

الفصلُ السابعُ

في أقسامِ المناسبِ بالنظرِ إلى اعتبارِهِ، وعدم اعتبارِهِ

فنقول: الوصفُ المناسِبُ إمَّا أنْ يكونَ مُعتبراً في نظرِ الشارعِ، أو لا يكونَ مُعتبراً: فإنْ كان معتبراً، فاعتبارُهُ إمَّا أنْ يكونَ بنصٍّ، أو إجماعٍ، أو بترتيبِ الحكم على وفقهِ في صورة بنصٍّ أو إجماعٍ،

فإن كان معتبراً بنصّ أو إجماع، فيسمى المؤثر، على ما سبق تحقيقه في المسائل المتقدمة، وإذا كان معتبراً بترتيب الحكم على وفقهِ في صورة، فالذي تقتضيه القسمةُ العقليّةُ تسعةُ أقسام؛ وذلك، لأنّهُ إمّا أن يكونُ مُعتبراً بخصوصِ وصفهِ، أو بعمومِ وصفهِ، أو بخصوصهِ وعمومهِ؛ وإن كان معتبراً بخصوص وصفهِ دونَ عموم ـوصفهِ، فإمّا أن يكون مُعتبراً في عينِ الحكمِ ـالمعلل أو في جنسهِ، أو في عينهِ وجنسهِ. وإنْ كان معتبراً بعموم وصفهِ فإمّا أن يكون معتبراً في عينِ الحكم أو جنسهِ أو في عينهِ وجنسهِ وإن كان معتبراً بعموم وصفهِ وخصوصهِ فإمّا أن يكون معتبراً في عينِ الحكم أو جنسهِ أو في عينه وجنسهِ. وأمّا أن لم يكنِ الوصفُ معتبراً، فلا يخلو إمّا أن يظهرَ مع ذلك إلغاؤهُ أو لم يظهر منهُ ذلك.

فهذه جملةُ الأقسام المذكورة غير أنّ الواقع منها في الشرعِ ـلا يزيدُ على خمسةٍ.

القسم الأوّل: أن يكون الشارعُ قد اعتبرَ خصوصَ الوصفِ في خصوصِ الحكمِ ـ وعموم الوصفِ في عمومِ ـالحكمِ ـفي أصلٍ آخر؛ وذلك كما في إلحاق القتلِ بالمثقل، بالمحددِ لجامعِ ـالقتل العمد العدوانِ، فإنّهُ قد ظهر تأثيرُ عينِ القتل العمدِ العدوانُ في عينِ الحكمِ ـ وهو وجوبُ القتلِ في المحددِ وظهر تأثيرُ جنسِ القتلِ من حيث هو جنايةٌ على المحلّ المعصوم بالقَودَ في جنسِ القتلِ من حيث هو قصاصٌ في الأيدي، وهذا القسمُ هو المعبَّر عنهُ بالملائم، وهو مُتّفَقٌ عليهِ بين القياسين، ومختلفٌ فيما عداهُ.

القسم الثاني: أن يكونَ الشارعُ قد اعتبرَ خصوصَ الوصفِ في خصوصِ الحكمِ ـمن غيرِ أن يظهر اعتبارُ عينهِ في جنس ذلك الحكم في أصلٍ آخر مُتّفَقٍ عليهِ، ولا جنسه في عينِ ذلك الحكم ولا جنسه في جنسهِ، ولا دلَّ على كونهِ عِلّةً نص. ولا إجماع، لا بصريحهِ ولا إيمائهِ، وذلك كمعنى الإسكارِ، فإنّهُ يُناسِبُ تحريم تناولِ النبيذِ، وقد ثبتَ اعتبارُ عينهِ في عينِ التّحريم ـفي الخمرِ، ولم يظهر تأثيرُ عينهِ في جنسِ ذلك الحكم، ولا جنسه في عينهِ، ولا جنسه في جنسهِ، ولا إجماعَ عليهِ؛ فلو قدّرنا انتفاء النصوصِ الدالّةِ على كونِ الإسكارِ علّةً فلا يكون معتبراً بنص أيضاً؛ وهذا هو المناسبُ الغريبُ، وهو مختلفٌ فيهِ بين القياسين، وقد أنكره بعضهم، وإنكارهُ غيرُ متجه لأنّهُ يفيدُ الظنَّ بالتعليلِ. ولهذا فانّا إذا رأينا شخصاً قابَلَ الإحسانَ بالإحسانِ، والإساءةَ بالإساءة، مع

أنَّهُ لم يعهد من حاله قبلَ ذلك شيء فيما يرجعُ إلى المكافأةِ وعدمِها، غلب على الظنِّ ما رتَّب الحكمُ عليهِ. والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إمَّا أن يكونَ الحكمُ قد ثبتَ لعلَّةٍ، أو لا لعلَّة. فإنْ كانَ لا لعلة، فهو بعيدٌ لما سبقَ تقريرُهُ من امتناع خلوِ الأحكام عن العلل. وإن كان لعلةٍ، فإمَّا أن يكونَ لِمَا لم يظهَر، أو لما ظهرَ: الأوَّلُ يلزمُ منهُ التعبُّد، وهو بعيدٌ، على ما عُرِف؛ والثاني هو المطلوبُ.

فإنْ قيل: الفرقُ بينَ ما نحنُ فيهِ، وبين صورةِ الاستشهادِ أنَّا قد ألِفْنا من تصرُّفاتِ العقلاء مُقابلةَ الإحسانِ بالإحسانِ، والإساءةِ بالإساءةِ، فكان ذلك من قبيلِ القسمِ الأوَّلِ، وهو الملائمُ المتَّفقُ عليهِ، لا من قبيلِ القسمِ الثاني، وهو الغريبُ المختلَفُ فيهِ.

قلنا: نحن إنَّما نفرضُ الكلامَ في شخصٍ لم يُعهَد من حالهِ قبلَ ذلك الفعلِ مُوافقةٌ ولا مُخالفةٌ، فلا يكونُ من الملائمِ المتَّفق عليهِ، ولا من المُلْغى. ومع ذلك، فإنَّ التعليلَ يظهرُ من فعله لكلِّ عاقلٍ، نظراً إلى أنَّ الغالبَ إنَّما هو غلبةُ طبيعةِ المكافأةِ بالانتقامِ والإحسان، في حقِّ العاقلِ، كما أنَّ الغالبَ من الشارعِ اعتبارُ المناسباتِ دونَ إلغائها. وليس هذا من القسمِ الأوَّلِ في شيء؛ لأنَّ القسمَ الأوَّلَ مفروضٌ فيما عُلِمَ من الشارعِ اعتبارُ العينَ في العينِ فيهِ، والجنس في الجنسِ؛ والفرقُ بين الأمرينِ ظاهرٌ.

القسم الثالث، أن يكونَ الشارعُ قد اعتبرَ جنسَ الوصفِ في جنس الحكم لا غير، أي أنهُ لم يعتبر مع ذلك عينهُ في عينهِ، ولا عينهُ في جنسهِ، ولا جنسهُ في عينهِ، ولا دلَّ عليهِ نصٌّ ولا إجماعٌ. وهذا أيضاً من جنسِ المناسب الغريبِ المختلفِ فيهِ بين القياسين إلاَّ أنَّهُ دونَ القسم الثاني؛ وذلك لأنَّ الظنَّ الحاصلَ باعتبارِ الخصوصِ، لكثرة ما بهِ الاشتراكِ، أقوى من الظنِّ الحاصل من اعتبارِ العموم في العموم؛ وذلك كاعتبارِ جنس المشقَّةِ المشتركةِ بين الحائضِ والمسافرِ، في جنس التخفيف. فإنَّ عينَ مشقَّةِ الحائضِ ليستْ عينَ مشقَّةِ المسافر، بل من جنسها، وعينُ التخفيفِ عن المسافرِ بإسقاطِ الرَّكعتَينِ الزائدتَينِ ليسَ عينَ التخفيفِ عن الحائضِ بإسقاطِ أصلِ الصلاةِ بل من جنسها.

واعلم أنَّ الوصفَ المعلَّلَ بهِ، وكذلك الحكم المعلَّل لهُ أجناسٌ: منها ما هو عال ليس فوقهُ ما هو أعلى منهُ، ومنها ما هو قريبُ إليهِ، ليسَ بينهُ وبينهُ واسطةٌ؛ ومنها ما هو متوسِّطٌ بين الطرفين، إمَّا على السواء، أو أنهُ الى أحد الطرفين أقربُ من الآخر.

فأمّا الجنسُ العالي للحكم الخاصّ، فكونهُ حكماً، وأخصُّ منهُ كونهُ وجوباً أو تحريماً أو غيرَ ذلك من الأحكام. وأخصُّ من الوجوب العبادةُ وغيرُ العبادةِ. وأخصُّ من العبادةِ الصلاة، وغيرُ الصلاةِ، وأخصُّ من الصلاةِ الفرض والنفل.

وأما الجنس العالى للوصفِ الخاصّ فكونهُ وصفاً تُناطُ الاحكام بهِ، وأخصُّ منهُ كونهُ مُناسباً بحيث يخرجُ منهُ الشبهيّ، وأخصّ منهُ المصلحةُ الضروريّةُ، وأخصُّ منهُ حِفظُ النفس والعقلِ، وعلى هذا النحو فالظنُّ في هذا القسم ممّا يزيدُ و ينقصُ بسببِ التفاوت فيما بهِ الاشتراكُ، من الجنس العالي والسافلِ والمتوسّط فما كان الاشتراكُ فيهِ بالجنسِ السافلِ، فهو أغلبُ على الظنّ؛ وما كان الاشتراكُ فيهِ بالأعمّ، فهو أبعدُ، وما كانَ بالمتوسّطِ، فمتوسّطٌ على الترتيب في الصعودِ والنزول.

القسم الرابع: المُناسِبُ الذي لم يشهد لهُ أصلٌ من أصولِ الشريعةِ بالاعتبارِ بطريقٍ من الطُرقِ المذكورةِ، ولا ظهرَ إلغاؤهُ في صورةٍ، و يُعبَّرُ عنهُ بالمناسبِ المرسَلِ، وسيأتي الكلامُ عنهُ فيما بعد.

القسم الخامس: المناسِبُ الذي لم يشهد لهُ أصلٌ بالاعتبار بوجهٍ من الوجوهِ، وظهر مع ذلك إلغاؤهُ وإعراضُ الشارعِ عنهُ في صُوَرِهِ؛ فهذا ممّا اتُّفق على إبطالهِ، وامتناعِ التمسُّكِ بهِ. وذلك كقولِ بعضِ العلماء، لبعضِ الملوكِ، لما جامَعَ في نهارِ رمضان، وهو صائمٌ «يجب عليك صومُ شهرين مُتتابعَين». فلما أنكرَ عليهِ، حيثُ لم يأمرهُ بإعتاقِ رَقبةٍ مَعَ اتّساعِ مالهِ، قالَ لو أمرتُهُ بذلك لسَهُلَ عليهِ ذلك واستحقرَ إعتاقَ رَقبةٍ في قضاء شهوةِ فرجِهِ؛ فكانت المصلحةُ في إيجابِ الصَّومِ، مبالغةً في زجرِهِ. فهذا وإنْ كان مناسباً، غير أنّهُ لم يشهد لهُ شاهدٌ في الشّرع بالاعتبارِ مع ثبوتِ الغايةِ بنصِّ الكتاب.

الفصْلُ الثامن

في إقامةِ الدلالةِ على أنَّ المناسبةَ والاعتبارَ دليلُ كونِ الوصفِ علّةً

وذلك، لأنَّ الأحكامَ إنّما شُرِعتْ لمقاصدِ العبادِ. أمّا أنها مشروعةٌ لمقاصدَ وحكمٍ، فيدلُّ عليه الإجماعُ والمعقولُ.

أمّا الإجماعُ فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب، كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا وأما المعقول فهو أن الله تعالى حكيمٌ في صنعهِ، فرعايةُ الغرضِ في صنعهِ،إمّا أن يكونَ واجباً، أو لا يكونَ واجباً: فإن كان واجباً، فلم يَخْلُ عن المقصودِ؛ وإنْ لم يكن واجباً، ففعلهُ للمقصودِ يكونُ أقربَ إلى موافقةِ المعقولِ من فعلهِ بغير مقصود؛ فكان المقصودُ لازماً من فعلهِ ظناً. وإذا كان المقصودُ لازماً في صنعهِ فالأحكام من صنعهِ، فكانت لغرضٍ ومقصودٍ. والغرضُ إمّا أنْ يكونَ عائداً إلى الله تعالى، أو إلى العبادِ. ولا سبيلَ إلى الأوَّلِ لتعاليهِ عنِ الضَّرر والانتفاعِ، ولأنّهُ على خلاف الإجماعِ؛ فلم يبقَ سوى الثاني. وأيضاً فإنَّ الأحكامَ ممَّا جاء بها الرسولُ، فكانت رحمةً للعالمين، لقولهِ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1]. فلو خلت الأحكامُ عن حِكمةٍ عائدةٍ إلى العالمين، ما كانت رحمةً، بل نقمةً، لكونِ التكليفِ بها محضَ تعبٍ ونَصَبٍ. وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2] فلو كانَ شرعُ الأحكامِ في حقِّ العبادِ لا لحكمةٍ، لكانت نقمةً لا رحمةً، لما سبق؛ وأيضاً قولهُ عليهِ السلامُ «لا ضررَ ولا ضِرارَ في الإسلام»[3]. فلو كان التكليفُ بالأحكامِ لا لحكمةٍ عائدةٍ إلى العباد، لكان شرعُها ضرراً محضاً، وكان ذلك بسبب الإسلام، وهو خلافُ النصِّ.

وإذا ثبت أنَّ الأحكام إنّها شُرعت لمصالحِ العِبادِ، فإذا رأينا حكماً مشروعاً مستلزماً لأمرٍ مصلحيٍّ، فلا يخلو إمّا أن يكونَ ذلك هو الغرضُ من شرعِ الحكم، أو ما لم يظهر لنا، لا يُمكنُ أن يكونَ الغرضُ ما لم يظهر لنا؛ وإلاَّ كان شرعُ الحكمِ تعبُّداً، وهو خِلافُ الأصلِ، لما سبق تقريرُهُ. فلم يبقَ إلاَّ أن يكونَ مشروعاً لما ظهر؛ وإذا كان ذلك مظنوناً، فيجبُ العملُ بهِ؛ لأنَّ الظنَّ واجبُ الأتّباعِ في الشرعِ؛ و يدلُّ على ذلك إجماع الصحابةِ على العَملَ بالظنِّ ووجوبُ اتباعِهِ في الأحكامِ الشرعيَّةِ. فمن ذلك ما اشتهرَ عنهم

---

(١) الأنبياء، ١٠٧.

(٢) الأعراف، ١٥٦.

(٣) لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. أحمد في المسند وابن ماجة عن ابن عباس ورواه ابن ماجة عن طريق ابن عباده وقال حديث حسن.

في زمنِ عُمَرَ من تقدير حدّ شارب الخمرِ ثمانين جلدة ً بسبب ظنٍّ وقعَ لهم من قولِ عليٍّ، رضي َاللهُ ُعنهُ «أرى أنَّهُ إذا شربَ سكرَ، واذا سكرَ هذى، واذا هذى افترى، فأرى أن يُقامَ عليهِ حدُّ المفترين، إقامةً للشربِ الذي هو مظنّةُ الافتراء مقامَ الافتراء في حكمِهِ».

ومن ذلك حكمهم في إمامةِ أبي بكر بالرأي والظنّ، وقياسهم العهدَ على العقدِ في الإمامةِ، ورجوعهم إلى اجتهادِ أبي بكر في قتال بني حنيفةَ حيث آمتنعوا من أداء الزكاةِ، واتفاقهم على كِتْبَةِ المصحفِ وجمع القرآنِ بين الدّفتين بالرأي والظنّ، واتّفاقهم على الاجتهادِ في مسألةِ الجدّ والاخوة على وجوهٍ مختلفة.

ومن ذلك ما اشتهرَ عن آحادِ الصّحابةِ من العمل بالظنّ والرأي من غير نكيرٍ عليهِ. فمن ذلك قولُ أبي بكر: «أقولُ في الكلالةِ برأيي» وحكمُهُ. وبالرأي في التسويةِ في العطاء. ومن ذلك قولُ عمر: «أقولُ في الجد برأيي، وأقضِي فيهِ برأيي» وقضى فيهِ بآراء مختلفةٍ. وقولهُ في حديث الجنين «لولا هذا، لقضينا فيهِ برأينا». وتشريكه في المسألةِ الحمارية، لمّا قيل لهُ «هب أنّ أبانا كان حماراً، ألسنا من أمٍّ واحدةٍ؟

ومن ذلك ما نُقِلَ عن عثمانَ أنَّهُ قال لعُمر في بعضِ الأحكام «إن آتَّبعتَ رأيَكَ فرأيُكَ أشدُّ، وإنْ تتّبع مَنْ قبلَك، فنِعمَ ذلك الرأي». إلى غير ذلكَ من الوقائعِ التي لا تُحصى.

فإنْ قيلَ: لا نُسلِّمُ استلزامَ شرعِ الأحكامِ للحكمِ والمقاصدِ، وذلك لأنَّ شرعَ الأحكامِ من صنع الله تعالى، وصنعُهُ إمَّا أن يستلزمَ الحكمةَ والمقصودَ، أو لا يستلزم. والأوّل ممتنعٌ لسبعة عشر وجهاً:

الأوّل: أنَّ القائلَ قائلانِ: قائلٌ يقولُ بأنَّ أفعالَ العبيدِ مخلوقةٌ للهِ تعالى؛ وقائلٌ إنَّها مخلوقة للعبيد. فمن قال إنَّها مخلوقةٌ لله تعالى فيلزمهُ من ذلك أن يكونَ خالقاً للكفرِ والمعاصي وأنواعِ الشرورِ، مع أنَّهُ لا حكمةَ ولا مقصودَ في خلقِ هذه الأشياء. ومن قال إنَّها مخلوقةٌ للعبيدِ فإنَّها كانت مخلوقةً لهم بواسطةِ خلقِ اللهِ تعالى القدرة لهم على ذلك؛ فخلقهُ للقدرةِ المُوجِبَةِ لهذهِ الأمورِ لا يكونُ أيضاً لحكمةٍ.

الثاني: أنَّهُ لو استلزمَ فعله للحكمةِ، ما أمات الأنبياء، وأنْظَرَ إبليس، وما أوجبَ تخليدَ أهلِ النار في النارِ، لعدم الحكمةِ في ذلك.

الثالث: أنّهُ لو كان لحكمةٍ ومقصودٍ، فعند تحقُّقِ الحكمةِ، لا يخلو إمَّا أن يَجبَ الفعل، بحيث لا يُمكنُ عدمُهُ، أو لا يجب: فإن كانَ الأوّل، فيلزمُ منهُ أن يصيرَ الباري تعالى مُضطراً غيرَ مختارٍ؛ وان لم يجبِ الفعلُ أمكنَ وجودُهُ تارةً وعدمُهُ تارةً وعند ذلك إمَّا أن يترجَّحَ أحدُ المُمكنَين على الاخرِ لمقصودٍ، أو لا لمقصودٍ؛ فإنْ كان الأوّل، فالكلامُ فيهِ كالكلامِ في الأوّلِ، وهو تسلسُلٌ ممتنعٌ. وإن كانَ الثاني، فهو المطلوبُ.

الرابع أنّهُ لو كانَ صنعُ الربِّ تعالى يستلزمُ الغرضَ والمقصودَ، فذلك المقصودُ إمَّا أن يكونَ حادثاً أو قديماً: فإن كان قديماً، فيلزمُ منهُ قدمُ الصنعِ والمصنوعِ، وهو مُحالٌ. وإن كان حادثاً، فإمَّا أن يتوقَّفَ حدوثُهُ على مقصودٍ آخرَ، أو لا يتوقَّف؛ فالأوّلُ يلزمُ منهُ التسلسلُ؛ والثاني هو المطلوبُ.

الخامسُ: أنّهُ تعالى قد كلّفَ بالايمانِ من عَلِمَ أنهُ لا يُؤمِن، كأبي جهلٍ وغيرِهِ؛ وذلك ممَّا يستحيلُ معهُ الإيمانُ، وإلاّ كان علمهُ جهلاً. والتكليفُ بما لا يُمكنُ وقوعُهُ على وجهٍ يُعاقبُ المكلَّف على عدمِ فعلِهِ، مجرَّدٌ عن الغرضِ والحكمة.

السادس: أنّ حكمَ اللهِ هو كلامُهُ وخطابهُ. وكلامه وخطابه قديمٌ، والمقصودُ لا جائز أنْ يكونَ قديماً، وإلاّ لزمَ منهُ موجودٌ قديمٌ غيرُ الباري تعالى وصفاتِهِ، وهو مُحالٌ. وإن كان حادثاً، فيلزمُ منهُ تعليلُ القديمِ بالحادثِ، وهو مُمتنعٌ.

السابع: أنَّ خلقَ الباري تعالى للعالِم في وقتِهِ المعلوم المحدودِ، مع جوازِ خلقِهِ قبلَهُ أو بعده، وتقديرهُ بشكله المقدّر، مع جواز أن يكونَ أصغرَ أو أكبرَ، ممَّا لا يُوقَفُ منهُ على غَرَضٍ ومقصودٍ.

الثامن: أنّهُ لو كان لهُ في فعله غرضٌ ومقصودٌ لم يخلُ إمَّا أن يكونَ فعلهُ لذلك الغرض أولى من تركهِ، أو لا يكون أولى: فإن كان الأوّل، فيلزمُ منهُ أن يكونَ الربُّ تعالى مستكملاً بذلك الصنعِ، وناقصاً قبلَهُ، وهو مُحالٌ؛ وإن لم يكنْ فعلهُ أولى من التركِ، امتنعَ الفعلُ لعدمِ الأولَوية.

التاسع: أن الحكمِ والمقاصدَ خفيةٌ، وفي ربطِ الأحكامِ الشرعيّةِ بها ما يُوجبُ

الحَرجَ في حقِّ المكلّف بـاطلاعِهِ عليها بالبحثِ عنها. والحرَجُ منفيٌّ بقولِهِ تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾(١).

العاشر: أنَّ وجودَ الحكمةِ ممَّا يجبُ تأخرهُ عن وجودِ شرعِ الحكم، وما يكون متأخِّراً في الوجودِ يمتنعُ أن يكونَ علَّةً لما هو متقدِّمٌ عليهِ.

الحادي عشر: أنَّهُ لو كان شرعُ الأحكامِ للحِكَمِ، لكانت مفيدةً لها قطعاً؛ وذلك لأنَّ الله تعالى قادرٌ على تحصيلِ تلكَ الحكمةِ قطعاً. فلو فعل ما فعلهُ قصداً لتحصيلِ تلك الحكمةِ، لكانَ الظاهرُ منهُ أنهُ فعلهُ على وجهٍ تحصُلُ الحكمةِ بهِ قطعاً؛ وأكثرُ الأحكامِ من الزواجرِ وغيرها غيرُ مفيدةٍ لما ظنَّ أنها حكم لها قطعاً.

الثاني عشر: أنه لا يخلو إمَّا أن يكونَ الربُّ تعالى قادراً على تحصيلِ تلك الحكمة الحاصلةِ من شرعِ الحكمِ دون شرع الحكم أو لا يكونَ قادراً عليهِ: لا جائز أن لا يكونَ قادراً إذ هو صفة نقصٍ، والنقصُ على الله مُحالٌ؛ وإن كان قادراً على ذلك، فشرع الحكمِ وتوسطهُ في البين لا يكونُ مفيداً، بل هو محضُ عناء وتعبٍ.

الثالث عشر: أنَّ خلق الكافر شقياً في الدنيا مخلداً في العذاب أخرى، ممَّا لا حكمةَ فيهِ ولا مقصودَ.

الرابع عشر: أنَّ الله تعالى قد أوجب على المكلَّف معرفتهُ، وذلك إمَّا أن يكونَ على العارفِ بهِ أو على غير العارفِ: الأوَّلُ فيهِ تحصيلُ الحاصلِ؛ والثاني يلزمُ منهُ المحال، حيث أوجبَ معرفته على من لا يعرفهُ مع توقّف معرفةِ ايجابهِ على معرفةِ ذاتهِ، وهو دورٌ؛ ولا مصلحةَ في شيء من ذلك.

الخامس عشر: أنَّ الله تعالى قد أقدر العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون الفواحش، وهو مُطّلِعٌ عليهم، وقادرٌ على منعهم من ذلك، ولم يفعلْ شيئاً من ذلك، وذلك ممَّا لا حكمةَ فيهِ.

السادس عشر: أنَّ الحكمةَ إنما تُطلبُ في حقِّ من تميلُ نفسهُ في صنعهِ الى جلب نفعٍ

---

(١) الحج، ٧٨.

أو دفعِ ضررٍ، والربُّ تعالى مُنزَّهٌ عن ذلك.

السابع عشر: أنَّ الحكمةَ إنما تُطلبُ في فعل من لو خلا فعلهُ عن الحكمةِ، لَحِقَهُ الذمُّ، وكانَ عابثاً؛ والربُّ يتعالى عن ذلك، لكونِهِ متصرّفاً في ملكِهِ بحسب مَا يشاء ويختارُ من غير سؤال عمَّا يفعلُ، على ما قال تعالى: ﴿لا يُسألُ عمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسألُونَ﴾[1] وإنْ لم يكنْ فعلهُ مستلزماً للحكمةِ فهو المطلوبُ.

سلَّمنا ٱستلزامَ شرعِ الحكيمِ للحكمةِ، ولكنْ لا يلزمُ أنْ يكونَ ما ظهر من المناسبِ علَّةً؛ ولو كانَ يدلُّ المناسبُ على كونِهِ علَّةً، لكانت أجزاء العلةِ المناسبةِ عِللاً، بل غايتهُ أن تكونَ جزء علةٍ. ولا يلزمُ من وجودِ جزء العلةِ في الفرعِ وجودُ الحكم.

سلَّمنا غلبةَ الظنّ بكون ما ظهرَ من المناسب علةً، ولكن لا نُسلّمُ وجوبَ العمل بالظنّ مُطلقاً لما سنبيّنُهُ في مسألةِ كونِ القياسِ حجةً، وما ذكرتموهُ من الدلائل فسيأتي الكلامُ عليها أيضاً في مسألةِ كونِ القياسِ حجة.

والجوابُ عما ذكروهُ من المنع ما سبق تقريرهُ، وعن الشبهةِ الأولى من ثلاثةِ أوجهٍ.

الأوَّلُ أن القدرة إنما تتعلّقُ بالحدوثِ والوجود لا غير؛ والكفرُ وأنواعُ المعاصي والشرورِ راجعةٌ إلى مُخالفةِ نهي الشارع، وليسَ ذلك من متعلّقِ القدرة في شيء.

الثاني وان سلَّمنا أنَّ جميعَ ذلك مخلوقٌ للهِ تعالى، فنحنُ لا ندَّعي ملازمة الحكمة لأفعالِهِ مُطلقاً، حتى يطّردَ ذلكَ في كلِّ مخلوقٍ، بل إنَّما ندعي ذلك فيما يمكنُ مراعاةُ الحكمةِ فيهِ، وذلك ممكنٌ فيما عدا أنواعَ الشرورِ والمعاصي؛ ولا ندَّعي ذلك قطعاً بل ظاهراً.

الثالث وإنْ سلَّمنا لزومَ الحكمةِ لأفعاله مُطلقاً، ولكنْ لا نُسلِّمُ امتناعَ ذلك فيما ذكروهُ من الصُّورِ قطعاً، لجوازِ أن يكون لازَمَها حكمٌ لا يعلمها سوى الربّ تعالى.

وبهذَين الجوابين الأخيرين يكونُ جوابُ الشبهةِ الثانية.

وعن الثالثةِ أنَّ وجودَ الفعلِ وإنْ قدّرَ تحقُّقُ الحكمة، غير واجب، بل هو تبعٌ لتعلّقِ القدرةِ والإرادةِ بهِ؛ ومعَ ذلك فالباري لا يكونُ مُضطراً بل مُختاراً.

وعن الرابعة أنَّ المقصودَ حادثٌ، ولكن لا يفتقرُ إلى مقصودٍ آخرَ؛ فإنَّا إنَّما ندَّعِي ذلك

(١) الأنبياء، ٢٣.

فيما هو مُمكنٌ، وافتقارُ المقصودِ الى مقصودٍ آخرَ غيرُ ممكنٍ لإفضائهِ إلى التسلسُلِ الممتنع؛ وإنْ كان مفتقراً إلى مقصودٍ، فذلك المقصودُ هو نفسُهُ لا غيرهُ، فلا تسلسُلَ.

وعنِ الخامسةِ أنَّا لا نَدَّعِي لزوم المقصودِ في كلِّ فعلٍ ليلزمَنا ما قيل؛ وإن كانَ ذلك لازماً، فلا يمتنعُ أنْ يكونَ ذلك لحكمةٍ استأثرَ الربُّ تعالى بالعلمِ بها، كما بيَّنَّاهُ في التكليفِ بما لا يُطاق.

وعن السادسةِ أنَّ الحكمَ ليس هو نفس الكلامِ القديمِ كما سبق تقريرُهُ، بلِ الكلامُ بصفةِ التعلّقِ، فكان حادثاً، وإنْ كان الحكمُ قديماً. والمقصودُ حادثاً فإنَّما يمتنعُ تعليلهُ بهِ أن لو كانَ موجباً للحكمِ، وليس كذلك؛ بل إمَّا بمعنى الأمارةِ والعلامةِ عند من يقولُ بذلك، والحادثُ لا يمتنعُ أن يكونَ أمارةً على القديمِ، وإمَّا بمعنى الباعثِ فلا يمتنعُ أيضاً أن يكونَ متأخِّراً، و يكون حكمُ اللهِ القديمُ بما حكم بهِ لأجلِ ما سيوجَدُ من المقصودِ الحادثِ.

وعن السابعةِ بمنعِ انتفاء الحكمةِ فيما قيلَ، وإن لم تكنْ معلومة لنا.

وعن الثامنةِ أنَّ فعلَهُ لذلك الغرَضِ أولى من تركهِ، لكنْ بالنظرِ إلى المخلوق دونَ الخالقِ.

وعن التاسعةِ أنَّهُ لا حرجَ في ربطِ الأحكامِ بالحِكَمِ، إذا كانتْ منضبطةً بأنفسِها أو بأوصافٍ ظاهرةٍ ضابطة لها لعدَمِ العسرِ في معرفتها، وإن كان في ذلك نوعُ عسرٍ وحرجٍ يكدُّ العقلَ في الاجتهادِ فيها؛ فلا نُسلِّم خلوَّ ذلك عن المقصودِ، وهو زيادةُ الثوابِ على ما قال عليهِ السلامُ: «ثوابُكَ على قدر نَصبَكَ»(١).

وعن العاشرةِ أنَّ الحكمةَ، وإنْ كانت مُتأخِّرةً في الوجودِ عن شرعِ الحكمِ، فإنَّما يمتنعُ أن تكونَ علَّةً بمعنى المؤثرِ، لا بمعنى الباعثِ.

وعن الحادية عشرة أنَّهُ لا يمتنعُ أن تكون الحكمةُ المقصودةُ من شرع الحكمِ إنَّما هو حصولُ الحِكمةِ ظاهراً لا قطعاً.

وعنِ الثانيةِ عشرة أنَّهُ لا يمتنعُ على بعضِ آراء المعتزلة أن يُقال بأنَّ الربَّ تعالى غيرُ

(١) ثوابك على قدر نصبك. متفق عليه من حديث عائشة.

قادرٍ على تحصيلِ ذلكَ الغرضِ الخاصِّ من شرعِ ذلكَ الحُكمِ دونَ شرعِهِ؛ ولا يلزمُ منهُ العجزُ، ضرورةَ كونِهِ غيرَ مُمكنٍ؛ وإن قُدِّرَ أنَّهُ قادرٌ على ذلكَ وهو الحقُّ، فلا يلزمُ أن يكونَ شرعُ الحكمِ غيرَ مُفيدٍ مع حصولِ الفائدةِ بهِ، وإن قُدِّر إمكانُ حُصُولِ الفائدةِ بطريقٍ آخرَ.

وعن الثالثةِ عشرة أنَّ الحكمةَ فيما ذكروهُ إمَّا أنْ تكونَ ممتنعةً أو جائزةً. فإن كانَ الأوَّل، فلا يلزمُ امتناعُها فيما هي مُمكنةٌ فيهِ؛ وإنْ كان الثاني، فلا مانعَ من وجودِها، وإن لم نطَّلع نحنُ عليها.

وهو الجوابُ عن الرابعةِ عشرة، كيفَ وانَّهُ إنَّما يلزمُ الدور الممتنعُ، أن لو قيلَ بتوقُّفِ الوجوبِ على معرفةِ المكلَّفِ للوجوبِ، وليسَ كذلكَ على ما سبقَ تقريرُهُ في شُكرِ المُنعمِ.

وعن الخامسةِ عشرة ما هو جوابُ الشبهتين قبلها.

وعن السادسةِ عشرة بمنعِ ما ذكروهُ في رعايةِ الحكمةِ، بلِ الحكمةُ إنَّما تُطلَبُ في فعلِ من لو وجدتِ الحكمةُ في فعلِهِ لما كانَ ممتنعاً، بلْ واقعاً في الغالبِ.

وعن السابعةِ عشرة أن ما ذكروهُ إنَّما يَلزَمُ في حقِّ من تَجبُ مراعاةَ الحكمةِ في فعلِهِ؛ والباري تعالى ليسَ كذلك، على ما حقَّقناهُ في كتبِنا الكلاميَّة.

قولهم: لا يلزمُ أنْ يكونَ ما ظهرَ من المناسِب علّةً ــ قلنا لا يلزَمْ أن يكون علّةً قطعاً، وإنّما أن يكونَ علّةً ظاهراً، ضرورة أنَّهُ لا بُدَّ للحُكمِ من علّةٍ ظاهِرةٍ، على ما سبق تقريرهُ، ولا ظاهر سواهُ.

وأمَّا أجزاء العلَّةِ، وإن كانتْ مناسِبَةً، فإنَّها يمتنعُ التَّعليلُ بكلِّ واحدٍ منها، لما سبقَ من آمتناعِ تعليلِ الحُكمِ آلواحدِ في مَحَلٍّ واحِدٍ بعِلَلٍ، بخلافِ ما إذا آتَّحدَ آلوصفُ، أو تعدَّد، وكانتِ آلعلَّةُ مجموعَ الأوصافِ.

قولهم: لا نُسلِّمُ وجوب العملِ بذلكَ، وإنْ كان مظنوناً ــ قُلْنا: دليلهُ ما ذكرناهُ وما سيأتي في مسألةِ إثباتِ آلقياسِ على مُنكرِيهِ. وما يذكرونهُ على ذلك فسيأتي جوابُهُ ثَمَّ أيضاً.

المسلك السادس: إثباتُ العِلّةِ بالشَّبَهِ.

و يشتَمِلُ على ثلاثةِ فصولٍ.

الفصْلُ الأوْلُ

في حقيقةِ الشَّبَهِ وٱختلافِ الناسِ فيهِ
وما هو المختارُ فيهِ

نقولُ: اعلمْ أنَّ اسمَ الشَّبَهِ، وإنْ أطلِقَ على كلِّ قياس، ألحق الفَرعُ فيهِ بالأصلِ لجامعٍ يُشبههُ فيهِ؛ غيرَ أنَّ آراء الأصوليينَ مختلفةٌ فيهِ:

فمنهم من فسَّرهُ بما تردَّد فيهِ الفرعُ بين أصلَيْنِ، ووجدَ فيهِ المناط الموجودُ في كلِّ واحدٍ من الأصْليْن؛ إلاَّ أنَّهُ يُشبهُ أحدَهما في أوصافٍ هي أكثرُ من الأوصافِ التي بها مشابهتهُ للأصل الآخر؛ فإلحاقُهُ بما هو أكثرُ مشابهةً هو الشبَّهُ. وذلك كالعَبْدِ المقتولِ خَطأً إذا زادت قيمتُهُ على دِيَةِ الحُرِّ، فإنَّهُ قد ٱجتمَع فيهِ مَناطانِ مُتعارضانِ، أحدُهما النفسيَّةُ، وهو مُشابهٌ للحُرّ فيها، ومُقتضى ذلك أن لا يُزاد فيهِ على الدِّيَة، والثاني الماليَّةُ وهو مُشابهٌ للفرسِ فيها، ومُقتْضى ذلك الزّيادةُ. إلاَّ أنَّ مُشابهتَهُ للحُر في كونهِ آدمياً مُثاباً مُعاقباً، ومشابهتهُ للفرسِ في كونهِ مَملوكاً مقوَّماً في الأسواقِ؛ فكانَ إلحاقُهُ بالحُرِّ أولى لكثرَةِ مُشابهتِهِ لهُ؛ وليسَ هذا من الشبَّهِ في شيء. فإنَّ كلَّ واحِدٍ من المناطَيْنِ مناسِبٌ؛ وما ذُكِرَ من كثرةِ المُشابهةِ إنْ كانتْ مُؤثرةً فليستْ إلاَّ من باب ٱلتَّرجيحِ لأحدِ المناطَينِ على الآخرِ؛ وذلك لا يُخرِجُهُ عنِ المناسِبِ؛ وإن كانَ يفتقرُ إلى نوعِ ترجيحٍ.

ومنهم مَنْ فسَّرُهُ بما عُرِف المَناطُ فيهِ قطعاً، غيرَ أنَّهُ يفتَقِرُ في آحادِ الصُّورِ إلى تحقيقِهِ؛ وذلك كما في طلب المِثْلِ في جزاء الصَّيدِ بعدَ أن عرف أنَّ المثلَ واجبٌ بقولهِ تعالى: ﴿فَجَزَاء مِثْلُ ما قَتَلَ منَ ٱلنَّعَم﴾. وليسَ هذا أيضاً مِنَ ٱلشَّبَهِ، إذِ الكلامُ إنَّما هُوَ مفروض في العِلَّةِ الشَبهيَّةِ، وٱلنَّظَرُ هَهُنا إنَّما هوَ في تحقيقِ الحُكمِ ٱلواجبِ، وهو ٱلاشبْهُ لا في تحقيقِ المَناطِ، وهوَ مَعلومٌ بدلالةِ النَّصِ. وَدَليلُ أنَّ الواجبَ هو ٱلأشبهُ. أنَّهُ أوجب المثل؛ ونعلمُ أنَّ الصيَّدَ لا يماثلُهُ شيء مِنَ ٱلنَّعَمِ، فكان ذلكَ محمولاً على ٱلأشْبَه؛ كيفَ

وهو مُجْزومٌ مقطوعٌ بهِ، وٱلشَّبَهُ مختلَفٌ فيهِ، وكيفَ يكونُ المتَّفقُ عليهِ هُو نفسُ المختلَفِ فيهِ.

ومنهم من فَسَّرَهُ بما اجتمعَ فيهِ مَناطانِ مُخْتلِفانِ، لا على سَبيلِ ٱلكمالِ؛ إلاَّ أنَّ أحدَهُما أغلبُ مِنَ الآخرِ، فالحُكمُ بالأغلبِ حُكمٌ بالأشبَهِ؛ وذلك كاللّعانِ؛ فإنَّهُ قد وُجِد فيهِ لَفْظُ الشّهادةِ واليمينِ، وليسا بمُتمَحّضَينِ، لأن ٱلملاعنَ مُدّعٍ، والمدّعي لا تُقْبَلُ شهادتُهُ لنفسِهِ ولا يمينُهُ؛ وهذا وإنْ كانَ أقربَ من المذاهبِ المتقدّمةِ إلاَّ أنّهُ مهما غَلَبت إحدى الشائبتَين، فقد ظهرتِ ٱلمصلَحةُ الملازمةُ لها في نظرِنا، فيجبُ ٱلحُكمُ بها؛ ولكنّهُ غيرُ خارجٍ عنِ التّعليلِ بالمُناسِبِ.

وقد ذهبَ القاضي أبو بكر إلى تفسيرهِ بقياسِ الدّلالةِ، وهو الجمعُ بينَ الأصلِ والفرعِ بما لا يُناسبُ الحكمَ، ولكنْ يستلزِمُ ما يُناسبُ الحُكمَ؛ وسيأتي تحقيقُهُ في موضعِهِ بعدُ.

ومنهم من فسّرهُ بما يوهم المناسبةَ من غيرِ اطّلاعٍ عليها، وذلك أنَّ الوصفَ المعلَّلَ بهِ لا يخلو إمّا أن تظهرَ فيهِ المناسبةُ، أوْ لا تظهرَ فيهِ المناسبةُ، بوقوفِ من هوَ أهلُ معرفةِ المناسَبةِ عليها؛ وذلكَ بأنْ يكونَ ترتيبُ الحُكمِ على وفقهِ ممَّا يُفضي الى تحصيلِ مَقصودٍ مِنَ المقاصدِ المبيَّنةِ من قبلُ، فهو المناسبُ. وإنْ لم تظهر فيهِ المناسَبةُ بعدَ البحثِ التّامِ ممن هُوَ أهلُهُ، فإمّا أن يكونَ مع ذلكَ ممّا لم يُؤلف مِنِ الشّارعِ الالتفاتُ إليهِ في شيءٍ من الأحكامِ، أو هوَ ممّا أُلِفَ من الشّارعِ الالتِفَاتُ إليهِ في بعضِ ٱلأحكامِ. فإنْ كانَ من الأوّلِ فهو الطّرديُّ الذي لا التفاتَ اليهِ. ومثالُهُ ما لَوْ قالَ الشّافِعيّ مثلاً في إزالةِ النجاسةِ بمائعٍ لا تُبنى القنطرةُ على جنسِهِ فلا تجوز إزالةُ النجاسَةِ بهِ كالدُّهنِ؛ وكما لو علّلَ في مسألةٍ مِنَ ٱلمسائلِ بالطّولِ والقِصرِ والسّوادِ والبَيَاضِ ونحوهما: وإنْ كانَ الثّاني فهو الشّبهيُّ وذلكَ لأنّهُ بالنّظرِ إلى عَدَمِ الوُقوفِ على ٱلمناسَبةِ فيهِ بَعد ٱلبحثِ، يجْزمُ المجتَهدُ بانتفاء مُناسبتِهِ، وبالنظرِ إلى ٱعتبارهِ في بعضِ الأحكامِ يوجبُ إيقافَ المجتهِدِ عن الجزمِ بانتفاء المناسَبَةِ فيهِ، فهو مُشابهٌ للمناسب في أنّهُ غيرُ مجزوم به في ظهورِ المناسبةِ عنهُ، ومشابهٌ للطّرديّ في أنّهُ غيرُ مجزومٍ بظهورِ المناسبةِ فيهِ. فهو دونَ المناسبِ وفوقَ الطّرديّ. ولعلّ المستندَ في تسميتِهِ شبيهًا إنّما هو هذا المعنى: ومثالُهُ قولُ الشافعي مسألةِ إزالةِ النّجاسةِ، طهارةٌ تُرادُ لأجل الصلاةِ؛ فلا تجوزُ بغير الماء كطهارةِ الحدثِ، فإنَّ الجامعَ هو

الطهّارةُ، ومناسبتُها لتعيين الماء فيها بعدَ البحثِ التامّ غيرُ ظاهرة. و بالنّظر الى كونِ الشّارعِ ٱعتبرَها في بعضِ الأحكامِ كمسِّ المصحَف والصّلاةِ والطوافِ، يُوهِم ٱشتمالَها على المَناسبةِ كما تقرَّر.

واعلمْ أنَّ إطلاقَ اسمِ الشبَّهِ، وإنْ كانَ حاصلُهُ في هذهِ الصُّوَر راجعاً إلى الاصطلاحاتِ اللّفظيّةِ، غيرَ أنَّ أقربَها إلى قواعِدِ الأصولِ، الاصطِلاحُ الأخيرُ، وهو الذي ذهبَ إليهِ اكثرُ المحقّقين؛ و يليهِ في القربِ مذهبُ القاضي أبي بكر.

الفصْلُ الثاني

في أن الشَّبَهَ مع قِرانِ الحكمِ بهِ دليلٌ على كونِ الوَصْفِ علّةً

و بيانُهُ أنّا إذا رأينا حكماً ثابتاً عَقيبَ وصفينِ، وأحدُ الوصفَين شبهيٌّ بالتّفسير الأخير، والآخرُ طرديّ، فلا يخلو: إمّا أن يكونَ الحكمُ ثابتاً لمصلحةٍ، أوْ لا لمصلحةٍ، لا جائز أنْ يُقالَ بالثّاني إذِ الحكمُ الشّرعيُّ لا يخلو عنْ مصلحةٍ، وإنْ لم يكنْ ذلكَ بطريقِ الوجوبِ كما تقرَّرَ قبلُ؛ فلمْ يبقَ غيرُ الأوّلِ، وهو أنّهُ ثابتٌ لمصلحةٍ وتلكَ المصلحةُ لا تخلو: إمّا أنْ تكونَ في ضِمنِ الوصْفِ الشّبهيّ، أو الطّرديّ لعدم ما سواهما، ولا يخفى أن اشتمال الوصف ٱلشبهيّ على المصلحة، أغلب على الظنّ من اشتمال الطّردي عليها؛ لأنَّ الطّرديّ مجزومٌ بنفي مناسَبَتِهِ، والشّبهيُّ متردّد فيهِ على ما تقرَّر. وإذا كان ذلك هو الغالب على الظّنّ فالظّنُّ مَعمولٌ بهِ في الشرعيّاتِ على ما تقدَّم تقريرُهُ.

الفصْلُ الثالث

زعمَ بعضُ أصحابنا **أنَّ الشّبهيَّ إذا اعتُبِرَ جنسُهُ في جنسِ الحُكمِ دُونَ اعتِبَارِ عينِهِ في عينِهِ، لا يكونُ حجّةً** بخلافِ الوصفِ المُناسبِ، مَصيراً منهُ إلى أنَّ الشّبهي اذا ظهرَ تأثيرُ عينِهِ في عينِ الحُكمِ، فالظنُّ المستفادُ منهُ في أدنى دَرَجاتِ الظّنِّ؛ فإذا انحطّ عن هذهِ الرتبَةِ إلى رُتبةِ اعتبارِ الجنسِ في الجِنْسِ، فقد اضمحلَّ الظنُّ بالكُلّيّةِ، لأنّهُ

ليس تحت أدنى دَرَجاتِ الظنِّ درجةٌ سوى ما ليس بظنٍّ؛ وما ليس بمظنونٍ، لا يكونُ حجّةً؛ وهذا بخلافِ المُناسب، فإنَّ الظنَّ المستفادَ منهُ باعتبارِ العَيْنِ في العين قويٌّ جداً؛ فنزولُهُ عن هذهِ الرُّتبَةِ إلى رُتْبَةِ اعتبارِ الجنس في الجنسِ، وإن فاتَ مَعَهُ ذلك الظنُّ الغالبُ، فقد بقِي لهُ أصلُ الظنِّ، فكانَ حجَّةً. وأيضاً فإنَّ الوصفَ الشَّبهيَّ إنَّما صارَ شبهاً باعتبارِ الشارعِ لهُ في جنسِ الحكمِ المَعلَّلِ؛ وذلك في إفادةِ الظنِّ دون المناسِبِ المرسَلِ؛ والمناسِبُ المرسَلُ ليس بحجَّة، لما سيأتي تقريرُهُ؛ فما هو دونَهُ أوْلى أنْ لا يكونَ حُجَّةً، وهذا بخلافِ المُناسِبِ المتأيِّدِ بشهادةِ الجنسِ في الجنْسِ، فإنه فوقَ المناسِبِ المرسلِ. فلا يلزمُ من كونِ المرسَلِ ليسَ بحجَّةٍ، أنْ يكونَ ذلك ليس بحجَّةٍ.

ولقائلٍ أن يقولَ: أمَّا الأوَّلُ فهو مبنيٌّ على أنَّ الشبهيَّ المتأيدَ بشهادةِ العَين في العينِ، في أدنى دَرَجاتِ الظُّنونِ، وَهُوَ غيرُ مُسلَّمٍ، بل للخصمِ أنْ يقولَ: ما هُوَ في أدنى دَرَجاتِ الظنونِ إنَّما هو الشَّبهيُّ المتأيِّدُ بشهادةِ الجنسِ في الجنسِ؛ والنُّزولُ عنْ تلكَ الدَّرَجةِ إلى ما دُونَها لا يُوجبُ انمحاقَ الظنِّ بالكُلِّيَّةِ كما قيلَ.

وأمَّا الثاني فهوَ وإنْ سُلِّمَ أنَّ الشَّبهيَّ إنَّما صارَ شبهياً بالتفاتِ الشارعِ إليهِ في بعضِ الأحكامِ، وأنَّهُ أدنى مِن المُناسِبِ المرسَلِ من حيث إنَّ مناسَبَةَ المرسَلِ ظاهرةٌ، ومُناسَبَةَ الشَّبهيِّ غيرُ ظاهرةٍ، بل موهومةٌ متردِّدٌ فيها. غير أنَّ الشَّبهيَّ بعدَ أن ثبتَ كونُهُ شبهياً بالتفاتِ الشارعِ إليهِ في بعضِ الأحكامِ إذا رأينا الشارعَ قد اعتبَرَ جنسهُ في جنسِ الحكمِ المعَلَّلِ، فقد صارَ معتبراً، ولا كذلك المرسَل فإنَّهُ غيرُ معتَبرٍ، ولا يلزَم من عَدَمِ الاحتجاجِ بما ليسَ معتَبراً عدمُ الاحتجاجِ بالمعتَبرِ.

المسلك السابع: إثباتُ العلَّة بالطردِ والعكسِ.

وقد اختُلِفَ فيهِ: فذهبَ جماعةٌ مِنَ الأصوليينَ إلى أنَّهُ يدلُّ على كونِ الوَصفِ علَّةً. لكن اختلفَ هؤلاء: فمنهم من قال إنَّهُ يدلُّ على العليةِ قطعاً، كبعضِ المعتزلةِ؛ ومنهم من قالَ يدلُّ عليها ظناً، كالقاضي أبي بكر وبعضِ الأصوليّين؛ وهو مذهبُ أكثرِ أبناء زمانِنا.

والذي عليهِ المحقّقونَ من أصحابِنا وغيرِهم أنَّهُ لا يُفيد العليةَ لا قطعاً ولا ظناً، وهو المختارُ؛ وصورتُهُ ما إذا قيلَ في مسألةِ النّبيذِ مثلاً (مسكرٌ) فكانَ حَراماً كالخمرِ، و أثبت

كونَ المسكرِ علَّةً للتحريم، بدورانهِ مَعَ التّحريم وجوداً وعدماً في الخمرِ، فإنَّهُ إذا صار مسكراً حَرُمَ، وإنْ زالَ الإسكارُ عنهُ بأن صارَ خلاً فإنَّهُ لا يحرمُ؛ وقد أحتجَّ القائلونَ إنَّهُ ليس بحجَّةٍ بأمرَين:

الأوّلُ ما ذكرهُ الغزّاليّ وهو أن قالَ حاصِلُ الأطّرادِ يرجعُ إلى سلامَةِ العِلَّةِ عن النقضِ؛ وسلامَةُ العِلَّةِ عن مفسِدٍ واحدٍ لا يُوجب سلامتها عَنْ كلِّ مفسِدٍ؛ وعلى تَقْديرِ السلامَة عن كلّ مفسدٍ؛ فصحَّةُ الشيء لا تكونُ بسلامته عن المفسداتِ، بلْ لوجودِ المصحّح؛ والعكسُ ليسَ شرطاً في العِلَلِ، فلا يُؤثر. وهذهِ الحجَّةُ ضعيفةٌ، فإنَّهُ وإن سُلِّمَ أنَّ كلَّ واحدٍ من الأمرَين على انفرادِهِ لا دلالةَ له على العليةِ، فلا يلزَمُ منه عدمُ التأثير بتقدير الاجتماعِ؛ ودليلُهُ إجزاء العلَّةِ؛ فإنَّ كلَّ واحدٍ منها لا يستقِلُّ بإثباتِ الحكم، ولم يلزمْ من ذلك عدمُ أستقلالِ المجموعِ.

الحجَّةُ الثانيةُ لبعضِ أصحابِنا: قال أن الصُّوَرَ التي دارَ الحكمُ فيها معَ الوصفِ وجوداً وعدماً لا بُدَّ أن تكونَ متمايزَةً بصفاتٍ خاصَّةٍ بها، وإلاَّ كانتْ متّحدةً لا متعدّدةً. وعندَ ذلك، فللخصمِ أنْ يأخذَ الوصفَ الخاصَّ بكلِّ صورةٍ من صُوَرِ الطّردِ والعكسِ في العلَّةِ في تلك الصُّورةِ، ويجعلَ العلَّةَ في كلِّ صورةٍ مجموعَ الوصفَينِ وهما الوصفُ المشتركُ والوصفُ الخاصّ بها وهي من النمط الأول، إذ لقائل أن يقول: الترجيحُ للتعليل بالوصف المشترك لكونِهِ مطّرداً في جميع مجاري الحكمِ، فيكونُ أغلبَ على الظنِّ؛ بخلافِ التَّعليلِ بالمركَّبِ من الوصفِ الخاصّ والمشتركِ.

فإن قيلَ: بل التَّعليلُ بالمركَّب أولى لما فيه من تعدُّدِ مداركِ الحكمِ، فإنَّهُ أولى من اتحادِهِ لكونِهِ أقربَ الى تحصيلِ مقصودِ الشارعِ من الحكمِ، فهو مُقابَلٌ بأنَّ التَّعليلَ بالوَصف المشتركِ يكونُ منعكِساً بخلافِ التَّعليلِ بالمركَّب من الوصفين في كلِّ صورةٍ؛ ولا يخفى أنَّ التَّعليلَ بالمطَّردِ المنعكسِ، أولى من التَّعليلِ بالمطَّرد الذي لا ينعكِسُ، للاتفاقِ عليهِ، ولأنَّ التَّعليلَ بالوصفِ المشتركِ يكونُ متعدياً، بخلافِ التَّعليلِ بالمركب من الوصفين في كلِّ صورةٍ، فإنَّهُ يكونُ قاصراً؛ والتعليلُ بالمتعديةِ أولى للاتّفاقِ عليها والاختلافِ في القاصِرَة.

والحقُّ في ذلك أن يُقالَ: مجّردُ الدّورانِ لا يدلُّ على التَّعليلِ بالوصفِ لوجهين:

الأوَّلُ أنَّهُ يجوز ُأن يكونَ الوصفُ وصفاً ملازماً للعلَّةِ، وليس هُوَ العلَّةَ؛ وذلك كالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدَّةِ المطربةِ؛ ولا سبيلَ الى دَفعِ ذلك إلا بالتعرّضِ لانتفاء وَصفٍ غيرِهِ بدلالة البَحثِ والسَّبر، أو بأنَّ الأصلَ عدمُهُ. و يلزمُ من ذلك الأنتقالُ من طريقةِ الدورانِ إلى طريقةِ السَّبرِ والتقسيمِ، وهو كافٍ في الاستدلالِ على العلية.

الثاني أنَّ الدورانَ قد وُجِدَ فيما لا دلالةَ لهُ على العليةِ، كدورانِ أحدِ المتلازمين المتعاكسَين، كالمتضايفين، وليس أحدُهما علّةً للآخرِ؛ وكذلكَ فإنَّ الدورانَ كما وُجِدَ في جانبِ الحكم مع الوصفِ، فقد وُجِدَ في جانبِ الوصفِ مع الحكم؛ وليس الحكم علَّةً للوصفِ.

فإن قيلَ: نحنُ لا نَدَّعي أنَّ مُطلَقَ الدورانِ دليلُ على عليةِ الوصفِ ليلزمَ ما قيل، بل بقيودٍ ثلاثةٍ وهي أن يكونَ حدوثُ ذلك الأثرِ مرتَّباً على وجودِ ذلكَ الوصفِ ترتباً عقلياً، بحيثُ يصدق قولُ القائلِ: وُجِدَ هذا الشيءِ فحدثَ ذلكَ الأثرُ. وإن لا يقطعَ بخروجِ هذا الوصفِ عن أنْ يكونَ علَّةً وموجباً لحدوثِ ذلك الأثرِ. وأن لا يُقطعَ بوجودِ علّةٍ أخرى لهذا الحكمِ سوى هذا الوصفِ. ومهما وُجِدَ الدورانُ على هذهِ القُيودِ كانَ دليلاً على العليةِ. وذلك كما إذا دُعي الإنسانُ باسمٍ فغضبَ منهُ، وإذا لم يُدعَ بهِ لم يغضبْ، ورأينا ذلكَ منهُ مراراً، مرةً بعد مرةٍ، وجوداً وعدماً، فإنَّهُ يغلبُ على الظَنِ أنَّ ذلكَ الأسمَ هو سببُ الغَضَبِ، حتىَّ إنَّ الصبيانَ يعلمونَ ذلكَ منهُ، و يتبعونَهُ في الدُّرُوبِ، داعينَ لهُ بذلك الأسمِ المُغضِبِ لهُ؛ والدَّورانُ بهذهِ القُيُودِ متحقّقٌ في السكرِ معَ التَّحريمِ، فكانَ دليلاً على كونهِ علّةً وخُرّجَ عليهِ ما ذكرَ مِنَ الرَّائحةِ الفائحةِ، حيثُ قطعنا أنَّها ليستْ عِلَّةً؛ وكذلك الحكمُ في كلِّ واحدٍ من المتضايفين بالنّسبةِ إلى الآخر، ولأنَّهُ يمتنعُ ترتيبُ كلِّ واحدٍ على الآخرِ في الوجودِ بالتَّفسيرِ المذكور؛ وكذلكَ الكلامُ في نسبةِ الحكمِ إلى الوصفِ. وخُرّجَ عليهِ أيضاً ما إذا ظهرَ ثَمَّ عِلَّةٌ مغايرةٌ للمدارِ.

قلنا: ما ذكروهُ من دورانِ غَضبِ الإنسانِ مع دُعائهِ ببعضِ الأسماء بالقيودِ المذكورةِ، لا نسلّمُ غلبةَ الظنِّ بكونِ ذلكَ الأسمِ علّةً، بل بهِ أو بملازمهِ؛ وإنَّما يظهرُ كونُهُ علّةً مع ظهورِ انتفاء الملازمِ. والطريقُ في ذلك إنَّما هو التمسُّكُ بالعدمِ الأصليِّ أو بعدمِ

الاطلاع عليه بعدَ البحثِ والسبر والتقسيم، و يلزمُ منهُ الانتِقالُ من طريقةِ الدوران إلى طريقةِ السبرِ والتقسيمِ، وهي كافيةٌ في التَّعليل.

وقد تَردُ عليهِ أسئلة أخرى مشهورة الجوابِ، آثرنا الاعراضَ عن ذكرها، إكتفاء في إبطالِ الدورانِ بما ذكرناهُ، فإنَّهُ في غايةِ القوَّة والدقَّةِ.

وإذا عُرِف أنَّ الطَّردَ والعكسَ لا يصلحُ دليلاً على العليةِ، فالاطرادُ بانفرادِهِ أولى أن لا يكونَ دليلاً، نظراً إلى أنَّ الإطِرادَ عبارةٌ عنِ السَّلامةِ عن النَّقض المُفْسدِ؛ والسَّلامةُ عن مفسدٍ واحدٍ غيرُ موجبة للتصحيح.

خاتمة

في أنواع النظر والاجتهاد في مناطِ الحكم، وهو العلّةُ.

ولما كانت العلّةُ متعلّقَ الحكم ومناطَهُ، فالنّظر والاجتهادُ فيهِ إمّا في تحقيقِ المناطِ أو تنقيحهِ أو تخريجهِ؛ أمّا تحقيقُ المناطِ فهو النظرُ في معرفةِ وجودِ العلّةِ في آحادِ الصّوَرِ، بعد معرفتها في نفسها؛ وسواء كانت معروفةً بنصّ أو إجماع أو استنباط، أما إذا كانت معروفةً بالنّصّ، فكما في جهةِ القبلةِ فإنّها مناطُ وجوبِ استقبالها، وهي معروفةٌ بايماء النصّ، وهو قولهُ تعالى: ﴿وَحيثُما كنتُم فَوَلُّوا وُجوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[1]. وكون هذهِ الجهةِ هي جهةُ القبلةِ في حالةِ الاشتباهِ، فظنونٌ بالاجتهادِ والنّظرِ في الأماراتِ. وأمّا إذا كانتْ مَعلومةً بالإجماعِ فكالعدالةِ، فإنّها مَناطُ وجوبِ قبولِ الشُهادةِ، وهي معلومةٌ بالإجماع، وأمّا كون هذا الشّخصِ عدلاً فظنونٌ بالاجتهاد. وأما إذا كانت مظنونةً بالاستنباطِ، فكالشدّةِ المطربة، فإنّها مَناطُ تحريمِ الشربِ في الخمر، فالنظر في معرفتها في النبيذِ هو تحقيقُ المناطِ؛ ولا نعرفُ خِلافاً في صحّة الاحتجاجِ بتحقيقِ المناط، اذا كانتِ العلّةُ فيهِ معلومةً بنصٍّ أو إجماعٍ، وإنّما الخلافُ فيهِ فيما إذا كانَ مدركُ معرفتِها الاستنباطَ.

وأمّا تنقيحُ المناطِ فهوَ النّظرُ والاجتهادُ في تعيينِ ما دلّ النّصُّ على كونهِ علةً، من غير تعيينٍ بحذفِ ما لا مدخلَ لهُ في الاعتبارِ ممّا أقترنَ بهِ مِنَ الأوصافِ، كلّ واحد بطريقةٍ، كما عُلمَ فيما تقدّمَ، مما ذكرناهُ من التّعليلِ بالوقاعِ في قصّةِ الأعرابيّ؛ فإنّهُ وإنْ كان مومى إليهِ بالنّصِ، غير أنهُ يفتقرُ في معرفتهِ عيناً إلى حذفِ كلّ ما اقترنَ بهِ من الأوصافِ عن درجةِ الاعتبارِ بالرأي والاجتهادِ؛ وذلكَ بأن يبيّنَ أنّ كونَهُ أعرابيًّا، وكونَهُ شخصاً معيّناً، وأن كون ذلكَ الزّمانِ وذلك الشّهرِ بخصوصيهِ، وذلك اليَوْمِ بعينهِ، وكونَ

---

(١) البقرة، ١٤٤.

المَوْطوءةِ زوجةً وامرأةً معيَّنةً، لا مدخلَ لهُ في التأثيرِ، بما يُساعدُ منَ الأدلَّةِ في ذلك حتى يتعدَّى إلى كلِّ من وطِىء في نهارِ رمضانَ عامداً، وهو مكلَّفٌ صائمٌ. وهذا النوعُ، وإنْ أقرَّ بهِ أكثرُ منكري القياسِ، فهو دونَ الأوَّلِ.

وأمَّا تخريج المناطِ فهو النَّظرُ والاجتهادُ في إثباتِ علَّةِ الحكمِ الذي دلَّ النَّصُّ أو الإجماعُ عليهِ دون عليَّتِهِ. وذلك كالاجتهادِ في إثباتِ كونِ الشدَّةِ المُطربةِ علَّةً لتحريمِ شربِ الخمرِ، وكونِ القتلِ العمدِ العدوانِ علةً لوجوب القصاصِ في المحدَّدِ، وكون الطَّعمِ علَّةَ ربا الفضلِ في البُرِّ ونحوهِ، حتى يقاسَ عليهِ كلُّ ما ساواهُ في علَّتِهِ؛ وهذا في الرتبةِ دون النوعَينِ الأوَّلَين؛ ولذلك أنكرَهُ أهلُ الظاهرِ والشيعة وطائفةٌ من المعتزلةِ البغداديّين.

تمَّ

الجزء الثالث

من كتاب الإحكام للآمدي

ويليهِ

الجزء الرابع

أوَّلهُ

الباب الثالث ــ في أقسام القياس وأنواعه

الإحكام في أصول الأحكام

تأليف

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

الجزء الرابع

ضبطه وكتب حواشيه

الشيخ إبراهيم العجوز

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث

في أقسامِ القياسِ وأنواعِهِ

وهي خمسُ قسَمٍ: القسمَةُ الأولى:

القياسُ ينقسِمُ إلى ما المعنى الجامعُ فيهِ باقتضاء الحكمِ في الفَرعِ أولى منه في الأصْلِ؛ وإلى مَا هو مساوٍ، وإلى ما هو أدنى.

فالأوَّلُ، كتحريمِ ضربِ الوالِدَين بالنّسبةِ إلى تحريمِ التأفيفِ لَهُما وما في معناهُ، وسواء كانَ قطعياً أو ظنياً، كما سبَقَ تقريرُهُ في مسائل المفهوم.

وإنْ كانَ الثاني فكما في إلحاقِ الأمَةِ بالعبدِ في تقويمِ نَصيبِ الشَّريكِ على المعتِقِ، وكما في إلحاقِ نجاسةِ الماء بصبِّ البَوْلِ فيهِ من كوزٍ، بنجاستِهِ بالبَوْلِ فيهِ ونحوهِ.

وإن كانَ الثَّالثَ، فكما في إلحاقِ النبيذِ بالخمرِ في تحريمِ الشّربِ وإيجابِ الحدِّ ونحوهِ. غير أنَّ هذا النوعَ الثالثَ مُتَّفقٌ على كونه قياساً، ومختَلَفٌ في النّوعيَنِ الأوَّلَين كما سبق.

القسمةُ الثانيةُ:

القياسُ يَنقسمُ إلى جليّ وخفيٍّ.

فالجليُّ ما كانتِ العلّةُ فيهِ منصوصةً، أو غير منصوصة؛ غير أنَّ الفارقَ بين الأصلِ والفرعِ مقطوعٌ بنفي تأثيرهِ. فالأوَّلُ كإلحاقِ تحريمِ ضَربِ الوالدين بتحريمِ التأفيفِ لهما،

بعلّةِ كفّ الأذى عنها. والثاني كإلحاقِ الأمَةِ بالعبدِ في تقويمِ التّصيبِ حيثُ عرفنا أنهُ لا فارق بينَهُما سوى الذكورةِ في الأصلِ والانوثةِ في الفرعِ وعلمنا عدمَ التفاتِ الشارعِ إلى ذلك في أحكامِ العتقِ خاصّة.

وأمّا الخفيُّ فما كانتِ العلّةُ فيهِ مستنبطةً من حكمِ الأصلِ، كقياسِ القتلِ بالمثقلِ على المحدّدِ ونحوهِ.

القسمةُ الثالثةُ.

القياس ينقسمُ الى مُؤثرٍ وملائمٍ.

أمّا المؤثرُ فإنهُ يُطلقُ باعتبارَينِ: الأوّلُ ما كانتِ العلّةُ الجامعةُ فيهِ منصوصةً بالصّريحِ أو الإيماء أو مجمعاً عليها.

والثّاني ما أثّر عينُ الوصفِ الجامعِ في عينِ الحكمِ، أو عينُهُ في جنسِ الحكمِ، أو جنسهُ في عينِ الحكمِ.

وأمّا الملائمُ فما أثّر جنسُهُ في جنسِ الحكمِ كما سَبَقَ تحقيقُهُ. ومِنَ النّاسِ من جعلَ المؤثرَ من هذهِ الأقسامِ ما أثر عينُهُ في عين الحكمِ لا غير؛ والملائمُ ما بعدَهُ من الأقسامِ.

القسمةُ الرابعةُ.

القياسُ ينقسمُ إلى قياسِ علّةٍ، ودلالةٍ، والقياسِ في معنى الأصلِ.

وذلكَ لأنهُ لا يخلو إمّا أنْ يكونَ الوصفُ الجامعُ بينَ الأصلِ والفرعِ قد صُرّحَ بهِ أو لم يُصَرَّح بهِ، فإنْ صُرّح بهِ فلا يخلُو إمّا أنْ يكونَ هو العلّةَ الباعِثَة على الحكمِ في الأصلِ، أو لا يكونَ هو العلّةَ، بل هو دليلٌ عليها.

فإنْ كان الأوّل فيُسمّى قياسَ العِلّةِ؛ وذلك كالجمعِ بينَ النبيذِ والخمرِ في تحريمِ الشّربِ بواسطةِ الشدّةِ المطربةِ، ونحوهِ. وإنّما سُمّي قياسَ العلّةِ للتّصريحِ فيهِ بالعلّةِ.

وإنْ كانَ الثاني فيُسمّى قياسَ الدّلالةِ، وذلكَ كالجمعِ بينَ النبيذِ والخمرِ بالرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدّةِ المطربةِ، أو الجمعِ بينَ الأصلِ والفرعِ بأحدِ مُوجبي العلّةِ في الأصلِ استدلالاً بهِ على الموجبِ الآخرِ، كما في الجمعِ بينَ قطعِ الجماعةِ ليدِ الواحدِ،

وقتلِ الجماعةِ للواحدِ، في وجوبِ القصاصِ بواسطةِ الاشتراكِ في وُجوبِ الديَةِ عليهم بتقديرِ إيجابِها.

وأمّا إن كان الوصفُ الجامعُ لم يُصرَّح بهِ في القياسِ، كما في إلحاق الأمَةِ بالعبدِ في تقويمِ نَصيبِ الشَّريكِ على المعتقِ بواسطةِ نفي الفارقِ بينَهما، فيُسمَّى القياسَ في معنى الأصلِ.

القسمةُ الخامسةُ.

القياسُ لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ طريق إثباتِ العلةِ المستنبطةِ فيهِ، المناسبةَ، أو الشبهَ، أو السّبر والتقسيمَ، أوِ الطَّردَ والعكسَ، كما سبقَ تحقيقُهُ.

فإنْ كانَ الأوّل، فيسمى قياسَ الإحالةِ.

وإن كان الثاني، فيُسمى قياسَ الشَّبه.

وإن كانَ الثالثَ، فيُسمى قياسَ السَّبر.

وإن كانَ الرّابعَ، فيُسمى قياسَ الاطّرادِ.

الباب الرابع

في مواقع الخلافِ في القياسِ وإثباتهِ على منكريهِ

وفيهِ ستُّ مَسائل.

المسألة الأولى

يجوز التعبُّد بالقياسِ في الشرعيَّاتِ عقلاً

وبهِ قالَ السّلَفُ منَ الصحابةِ والتابعينَ، والشافعيّ وأبو حنيفة ومالك وأحمدُ بنُ حنبل وأكثرُ الفقهاء والمتكلمينَ؛ وقالتِ الشّيعةُ والنّظامُ وجماعةٌ من معتزلةِ بغدادَ، كيحيى الإسكافيّ وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب بإحالةِ ورودِ التعبُّدِ بهِ عقلاً، وإنِ اختلَفُوا في مأخَذِ الإحالةِ العقليّةِ كما سنُبيِّنهُ. وقالَ القفّالُ من أصحابِ الشّافعي وأبو الحُسيَنِ البصري بأنَّ العقلَ موجبٌ لورودِ التعبُّدِ بالقياسِ.

والمختارُ إنّما هو الجوازُ؛ ويدلُّ على ذلكَ الإجمالُ والتفصيلُ:

أمَّا الإجمالُ فهو أنَّهُ لا خلافَ بينَ العقلاء أنهُ يحسنُ مِنَ الشارعِ أن ينصَّ ويقولَ: لا يقضِي القاضِي وهو غضبانُ، لأنَّ الغضبَ ممَّا يُوجب آضطرابَ رأيهِ وفهمهِ؛ فقِيسُوا على الغَضَب ما كانَ في معناهُ، كالجوعِ والعطشِ والإعياء المفرطِ؛ وأنْ يقولَ: حرّمتُ عليكم شربَ الخمرِ، ومهما غلَبَ على ظنونكم أنَّ علّةَ التَّحريمِ الشدةُ المطربةُ الصّادّةُ عن ذكرِ اللهِ المفضيةُ إلى وقوعِ الفِتَنِ والعَداوَةِ والبغْضاء لتغطيتِها على العقلِ؛ فقيسُوا عليها كلَّ ما في معنَاها منَ آلنبيذِ وغيرِهِ؛ ولوْ كانَ ذلك ممتنعاً عقلاً لما حسُنَ ورودُ الشّرعِ بذلك.

وأمَّا مِنْ جهةِ التّفصيلِ فمِنْ وجهين.

الأوّلُ هُو أنَّ العاقِلَ إذا صحَّ نظرُهُ واستدلالُهُ، أدركَ بالأماراتِ الحاضرَةِ المدلولاتِ الغائبةَ؛ وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً، فإنهُ يحكمُ بهبوطِهِ؛ أو رأى غيماً رطباً وهواء بارداً، حكمَ بنزولِ المطرِ؛ أو رأى انساناً خارجاً من بيتٍ فيهِ قتيلٌ، و بيدِهِ سكّينٌ مخضّبَةٌ بالدَّمِ، حكمَ بكونهِ قاتلاً؛ فإذا رأى الشارعُ قد أثبتَ حكماً في صورةٍ من الصُّوَرِ، ورأى ثَمَّ معنى يصلحُ أن يكونَ داعياً إلى إثباتِ ذلك الحكمِ، ولم يظهر لهُ ما يُبطلهُ بعدَ البحثِ التامِّ، والسبرِ الكاملِ، فإنهُ يغلبُ على ظنّهِ أنَّ الحكمَ ثبتَ لهُ، وإذا وجدَ ذلك الوصفَ في صورةٍ أخرى غيرِ الصورةِ المنصوصِ عليها، ولم يظهر لهُ أيضاً ما يُعارضُهُ، فإنهُ يغلبُ على ظنّهِ ثبوتُ الحكمِ بهِ في حقِّنا، وقد علمنا أن مخالفةَ حكمِ اللهِ تعالى سببٌ للعقابِ، فالعقلُ يُرجّحُ فعلَ ما ظُنَّ فيهِ المصلحةُ ودفعُ المضرةِ على تركهِ؛ ولا معنى للجوازِ العقليّ سوى ذلكَ.

الثّاني أنَّ التعبُّدَ بالقياسِ فيهِ مصلحةٌ لا تحصلُ دونَهُ، وهي ثوابُ المجتهدِ على اجتهادِهِ وإعمالِ فكره وبحثِهِ في آستخراجِ علّةِ الحكمِ المنصوصِ عليهِ لتعديتهِ إلى محلٍّ آخرَ، على ما قال، عليهِ السلامُ «ثوابُك على قَدرِ نَصبكَ»(١) وما كانَ طريقاً إلى تحصيلِ مصلحةِ المكلّف؛ فالعقلُ لا يُحيلهُ بل يجوّزهُ.

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموهُ من جوازِ التعبُّدِ بالقياسِ بناء على ظنّ حُصُولِ المصلحةِ ودفعِ المضرةِ، إنّما يحسُن إذا لم يكنِ الوصولُ إلى ذلكَ بطريقٍ يقينيٍّ؛ وأمّا إذا أمكنَ فلا؛ وذلك لأنهُ مهما أمكنَ الوصولُ إلى المطلوبِ بطريقٍ يُؤمنُ فيهِ الخطأ، فالعقلُ يمنعُ من سلوكِ طريقٍ لا يؤمنُ فيهِ الخطأ؛ فما لم تُثبتوا أنهُ لم يُوجد دليلٌ شرعيٌّ قاطعٌ يدلُّ على ذلكَ من كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعِ أمّةٍ، فاتّباعُ الظنِّ يكونُ ممتنعاً عقلاً. سلّمنا أنهُ لم يُوجد دليلٌ قطعيٌّ على ذلك، لكنْ إنّما يُسوّغُ العقلُ التمسُّكَ بالظنِّ إذا لم يُوجد دليلٌ ظنيٌّ راجحٌ على ظنِّ القياسِ مفضٍ إلى حكمِ القياس؛ وإلاّ كان العملُ بما الخطأ فيهِ أقربُ ممّا تُرِكَ، وهو ممتنعٌ عقلاً. سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على تجويزِ العقلِ لذلكَ، غيرَ أنهُ منقوض ومُعارَض.

أما النقضُ فبِصُوَر: منها أنَّ قولَ الشاهدِ الواحدِ، بل العبيد والنساء المتمحّضات، في الحقوقِ الماليّة والدماء والفروجِ، بلِ الفسّاق، مُغلّبٌ على ظنِّ القاضِي الصّدقَ؛ ومع

(١) حديث: «ثوابك على قدر نصبك». متفق عليه من حديث عائشة.

ذلكَ لا يجوزُ لهُ العملُ بهِ؛ ومنها أنَّ مُدّعى النبوّة، إذا غلب على الظنِّ صدقهُ من غيرِ دلالة المعجزة عليهِ لا يجوزُ اتّباعهُ والعملُ بقولهِ؛ ومنها أنَّ المصالحَ المُرسَلَة وإنْ غلبتْ على الظنِّ لا يجوزُ العملُ بها؛ ومنها أنهُ لو اشتبهتْ رضيعةٌ بعشرِ أجنبيّاتٍ، أو ميتةٌ بعشرِ مذكياتٍ، لم يجز مدُّ اليد إلى واحدةٍ منها؛ وإن وُجدت علاماتٌ مغلبةٌ على الظنِّ.

وأما المعارضةُ فمن خمسةٍ وعشرين وجهاً.

الأوّلُ: قال النّظامُ إنَّ العقلَ يقتضِي التسويةَ بينَ المتماثِلات في أحكامِها؛ والاختلافَ بينَ المختلفات في أحكامِها؛ والشارعُ قد رأيناهُ فرّقَ بين المتماثِلات، وجمعَ بين المختلفات، وهو على خلافِ قضيّة العقلِ؛ وذلكَ يدلُّ على أنَّ القياسَ الشرعيَّ غير واردٍ على مذاقِ العقلِ، فلا يكونُ العقلُ مُجوّزاً لهُ. أمّا تفرقته بين المتماثلات، فإنهُ فرضَ الغسلَ من المنيِّ، وأبطلَ الصّومَ بإنزالهِ عمداً دونَ البولِ والمذى؛ وأوجبَ غسلَ الثوبِ من بولِ الصبيَّةِ، والرشَّ عليهِ من بولِ الغلامِ، ونقصَ من عددِ الرباعيّةِ في حقّ المسافر الشطر دون الثُّنائيّة، وأوجَبَ الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، وحرّم النظر الى العجوز القبيحة المنظر، وأباحه في حق الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل، دونَ غاصب الكثير، وأوجَبَ الجلدَ بالقذفِ بالزّنا دونَ القذفِ بالكفْرِ، وقَبِلَ في القتلِ شاهدَين دونَ الزّنا، وجلدَ قاذفَ الحرِّ الفاسقِ دونَ العبدِ العفيفِ، وفرّق في العدّةِ بين الموت والطلاق مع استواء حال الرّحِم فيها، وجعلَ استبراء الرّحِم بحيضةٍ واحدةٍ في حقّ الأمة، والحرّة المطلّقة بثلاث حيضاتٍ، وأوجبَ تطهيرَ غيرِ الموضعِ الذي خرجتْ منهُ الرّيحُ، مع أنَّ القياسَ كان مقتضياً للتسوية في جميعِ هذه الصُّوَرِ بل ربّما كان بعضُ الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى بهِ مما ثبتَ فيها. وأما تسويتهُ بين المختلفات فإنهُ سوّى بين قتل الصيد عمداً وخطأً في إيجابِ الضمانِ، وسوّى في إيجاب القتل بين الرِّدّة والزّنا، وسوّى في إيجاب الكفّارة بين قتلِ النفسِ والوطء في رمضان والظّهارِ، معَ الاختلاف، وذلك مما يُبطل الاعتبارَ بالأمثال ويوجب امتناعَ العمل بالقياسِ.

الثاني: قالت الشيعةُ: إنَّ القول بالتعبُّد بالقياسِ يُفضى الى الاختلافِ، وذلك عندما إذا ظهرَ لكلّ واحدٍ من المجتهدين قياس مُقتضاهُ نقيضُ حكمِ الآخرِ، والاختلافُ

ليس من الدين لقوله تعالى: ﴿ ولوْ كانَ مِنْ عِندِ غيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وأنْ أقيموا الدّينَ وَلاَ تتفرّقُوا فيهِ ﴾[2] وقوله: ﴿ وَلاَ تَنَازعُوا فَتَفْشَلوا وتَذْهَبَ ريحُكُم ﴾[3] وقولهِ: ﴿ إنَّ الّذِينَ فَرّقُوا دينَهُمْ وكانوا شِيَعاً ﴾[4] وقولهِ تعالى: ﴿ ولا تكُونُوا كالذين تَفَرّقُوا وَاخْتَلَفُوا ﴾[5] ذكر ذلك في مَعرضِ الذمّ، ولا ذمّ على ما يكونُ من الدين؛ وقد ذمّ الصحابةُ الاختلافَ حتى قال عُمَرُ «لا تختلفُوا، فإنكم إن اختلفتم، كان مَنْ بَعدكم أشدَّ اختلافاً» وأنهُ لمّا سمعَ ابنَ مسعود وأبيّ بن كعب يختلفان في صلاة الرّجل في الثوب الواحد أو الثوبين، صعدَ المنبرَ وقال: «رجلان من أصحاب رسول الله، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، اختلفَا، فعن أيِّ فُتْياكم يصدرُ المسلمون؟ لا أسمعُ اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلاّ فعلتُ وصنعتُ» وقال جرير بن كليب «رأيت عُمرَ ينهى عن المتعة وعلياً يأمرُ بها، فقلتُ إنَّ بينكما لشراً». وكتبَ عليٌّ إلى قُضاتهِ أيام خلافتهِ أن أقضوا كما كنتم تقضونَ، فإني أكرهُ الخلافَ وأرجو أن أموت كما ماتَ أصحابي.

الثالثُ: أنهُ اذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدينَ، فإمّا أن يُقالَ بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ، فيلزمُ منهُ أن يكون الشيء ونقيضهُ حقاً، وهو مُحالٌ؛ وإمّا أن يُقالَ بأنَّ المصيبَ واحد، وهو أيضاً مُحالٌ، فإنه ليس تصويب أحد الظنين، مع استوائهما، دونَ الآخر أولى من العكس.

الرابعُ: قال النبيُّ صلى اللهُ عليهِ وسلم «أوتيتُ جوامعَ الكِلم واخْتُصِرتْ لي الحكمة اختصاراً»[6] فلو كان التنصيصُ منهُ على الأشياء الستة الرّبوية قصداً لقياس ما عداها من المطعومات عليها، مع أنهُ كان قادراً على ما هو أصرحُ منهُ، وللخلاف والجهل أدفعُ، وهو أن يقولَ «حرّمت الربا في كلِّ مطعومٍ» لكان عدُولاً منهُ عن الظاهر المفهوم، الى الخفيّ الموهوم، وهو غيرُ لائقٍ بفصاحتهِ وحكمتهِ، وهو خلافُ نصه.

---

(١) النساء، ٨٢.
(٢) الشورى، ١٣.
(٣) الأنفال، ٤٦.
(٤) الأنعام، ١٥٩.
(٥) آل عمران، ١٠٥
(٦) حديث: «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة». بلفظ بعثت بجوامع الكلم عن أبي هريرة وهو حديث صحيح.

الخامس: أنَّ الحكم في أصلِ القياس، إن كان ثابتاً بالنصِّ امتنعَ إثباتهُ في الفرع، لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوتهِ فيهِ بغيرِ طريقِ حكمِ الأصلِ، وإلاّ لما كان تابعاً للأصل ولا فرعاً له؛ وإنْ كان ثابتاً بالعلة فهو ممتنعٌ لوجهين: الأوّل أنَّ الحكمَ في الأصل مقطوعٌ، والعلّة مظنونةٌ؛ والمقطوعُ بهِ لا يثبتُ بالمظنون. الثاني أنَّ العلّةَ في الأصل مُستنبطةٌ من حكم الأصل، ومُتفرّعةٌ عليهِ، والمتفرّعُ على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء، وإلاّ كان دوراً ممتنعاً.

السادس: أنهُ لو كانت العلةُ منصوصة، كما لو قال «حرّمتُ الرّبا في البُرّ لكونهِ مطعوماً» فإنهُ لا يقتضي التحريمَ في غيرِ البرّ فالمستنبطة أولى بعدم التّعدية؛ وبيانُ أن المنصوصة لا تقتضي التحريمَ في غيرِ محلّ النصِّ، قصور دلالة اللفظ عن ذلك، ولهذا فإنهُ، لو قال «أعتقتُ كلَّ عبدٍ لي أسودَ» عتقَ كلُّ السودان من عبيدهِ، ولو قال: «أعتقتُ عبدي سالماً لسواده، أو لسوء خُلقهِ» فإنهُ لا يعتقُ غانمٌ، وإن كان أشدَّ سواداً من سالِم، وأسوأ خلقاً.

السابعُ: أنَّ حكمَ القياسِ إمّا أن يكونَ مُوافقاً للبراءة الأصلية، أو مخالفاً لها: فإنْ كان الأوّلَ، لم يكنِ القياسُ مُفيداً، لأنهُ لو قُدّرَ عدمُهُ كانَ مقتضاهُ متحققاً بالبراءة الأصليّة؛ وإن كان الثاني فهو ممتنعٌ، لأنَّ البراءةَ الأصليّة متيقّنةٌ، والقياسُ مظنونٌ، واليقينُ تمتنعُ مخالفتهُ بالظنّ.

الثامنُ: أنهُ لو جازَ التعبُّدُ بالقياسِ عقلاً في الفروعِ لظنّ المصلحة، لجازَ مثلُ ذلك في أصولِ الأقيسة، وهو مُحالٌ لما فيهِ من التسلسُلِ.

التاسعُ: أنَّ الشرعيّات مصالحُ، فلو جازَ إثباتُها بالقياسِ، لجازَ أن يتعبّدَ بالاخبار عن كون زيدٍ في الدّار عند غلبةِ الظنّ بكونهِ فيها بالأمارات، وهو ممتنعٌ.

العاشر: أنّ الرجمَ بالظنّ جهلٌ، ولا صلاحَ للخَلْق في إقحامِهم وَرطَة الجهل، حتّى يتخبّطوا فيهِ، ويحكموا بما يجوزُ أن يكونَ مُخالفاً لحكمِ الله تعالى.

الحادي عشر: أنهُ لا يستقيمُ قياس إلاّ بعلةٍ، والعلةُ ما تُوجبُ الحكمَ بذاتها؛ وعِلَلُ الشّرع ليست كذلك، فلا قياسَ.

الثاني عشر: أنَّ حكمَ الله تعالى خبرُهُ، وذلك إنَّما يُعرَفُ بالتوقيف، لا بالقياس، لأنَّ القياسَ من فعِلنا، لا من توقيف الشارع.

الثالث عشر: أنَّ جليَّ الأحكامِ الشرعيَّة لا يُعرَفُ إلا بالنصوصِ، فكذلكَ خفيُّها، كالمدركاتِ، فإنَّ جليّها وخفيّها لا يُدرَكُ بغيرِ الحسّ.

الرابع عشر: أنهُ لو كانَ للشرعيَّاتِ عِلَلٌ لاستحالَ انفكاكُهَا عن أحكامِها، كما في العِلَلِ العقليّة، فإنهُ يستحيلُ انفكاكُ الحركةِ القائمةِ بالجسمِ عن كونهِ متحرّكاً لَمَّا كانتِ الحركةُ عِلّةً لكونهِ متحركاً، وذلك يُوجبُ ثبوتَ الأحكامِ الشرعيَّةِ قبلَ ورودِ الشّرعِ لتقدُّمِ العِلَلِ عليها، وهو محالٌ.

الخامس عشر: أنهُ لو كان القياسُ صحيحاً لكان حجَّةً مع النصّ، وذلك ممتنعٌ بالإجماع.

السادس عشر: أنَّ نظرَ القائسِ لا بُدَّ وأن يقعَ في منظورٍ فيهِ، والمنظورُ فيهِ ليسَ سوى النصِّ والحكم، وهو الواجبُ والحرامُ مثلاً، وليسَ المنظورُ فيهِ هو النصُّ، إذ هو غيرُ مُتناولٍ للفرعِ والحكمِ، فهو فعلُ المكلَّفِ. ويلزمُ من ذلكَ أنَّهُ إذا لم يُوجَد فعلُ المكلَّفِ أن لا يصحَّ القياسُ: ويلزمُ من فسادِ الأمرَين فسادُ القياسِ الشرعيّ.

السابع عشر: أنهُ لو جازَ التعبُّدُ بتحريمِ شيء أو وجوبهِ عندَ ظنِّنا أنه مُشابهٌ لأصلٍ محرَّمٍ أو واجبٍ بناء على أمارةٍ، لجازَ أنْ يتعبَّدَ بذلك عندَ ظنِّنا المشابهةَ من غيرِ أمارةٍ، وهو مُحالٌ.

الثامن عشر: أنهُ لو جازَ التعبُّد بالقياسِ الشرعيّ، لكانَ على عليتهِ دلالةٌ، والدلالة عليها إمَّا النصُّ، والعلَّةُ المستنبطةُ التي فيها الخلافُ غيرُ منصوصةٍ، وإمَّا العاداتُ، والعاداتُ تكونُ مُثبتَةً للأحكامِ الشرعيَّةِ، فلا تكونُ مُثبتةً لأماراتِها.

التاسع عشر: لو كانتِ المعاني المشروعةُ من الأصولِ أدلَّةً على ثبوتِ الأحكامِ في الفروعِ، لم يقفْ كونُها أدلَّةً على شيء سواها، كما في النصوصِ؛ والاتفاقُ واقعٌ على احتياجِ المستنبطةِ إلى دليلٍ؛ والمحتاجُ إلى الدّليلِ لا يكونُ دليلاً كما في الأحكامِ.

العشرونَ: أنهُ إذا غلبَ على الظنِّ تحريمُ ربا الفضلِ في البُرّ، إمَّا لكونهِ مطعومَ

جنسٍ أو مكيلَ جنسٍ أو قوتاً أو مالاً، فلا بُدَّ من رِعايةِ المصْلَحةِ في ذلكَ، وأيّ مصلحةٍ في تحريم ِبيع ما هذه صفتُهُ.

الحادي والعشرون: أنهُ لو صَحَّ معرفةُ الحكم ِالشرعيّ، مع كونِهِ غَيْبياً بالقياسِ، لصحَّ معرفةُ الأمورِ الغيبيَّةِ بالقياسِ، وهو مُحالٌ.

الثاني والعشرون: أن القياس فعلُ القائس، وذلك مما لا يجوز أن يتوصَّل بهِ الى معرفة المصالح.

الثالث والعشرون: أنَّ القياسَ لا بُدَّ فيهِ من عِلَّةٍ مُستنبطةٍ من حكمِ الأصلِ، والحكمُ في الأصلِ جازَ أن يكون مُعلّلاً، وجاز أنْ لا يكونَ مُعلَّلاً: وبتقديرِ كونِهِ مُعلَّلاً، يحتمل أنْ يكونَ الحكمُ ثابتاً بغيرِ ما استُنْبِط؛ وبتقديرِ أنْ يكونَ ثابتاً بما استُنْبِط، يحتمل أنْ لا يكونَ مُتحقِّقاً في الفرعِ ِإذا كان وجودُهُ فيهِ ظنياً. وما هذا شأنُهُ لا يصلحُ للدلالةِ.

الرابعُ والعشرون: أنهُ لو جازَ التعبُّدُ بالقياسِ، لأفضى ذلك إلى تَقابُلِ الأدلَّةِ وتكافئها، وأن يكون الربُّ تعالى مُوجباً للشيء ومُحرّماً لهُ، وهو مُحالٌ على الله ِتعالى. وبيانُ ذلك أنهُ قد يتردَّدُ الفرعُ بين أصلَين حكمُ أحدِهما الحلّ، والآخر الحرمة. فإذا ظهرَ في نظرِ المجتهِدِ شبهُ الفرع ِبكلّ واحدٍ منهما، لزمَ الحكمُ بالحلِّ والحرمةِ في شيء واحدٍ، وذلك مُحالٌ.

الخامس والعشرون: أنَّ القياسَ لا بُدَّ فيهِ من علَّةٍ جامعةٍ، والعللُ الشرعيَّةُ لا بُدَّ وأنْ تكونَ على وزانِ العلل العقليَّةِ، والعلَّةُ الشرعيَّةُ يجوزُ عند القائلينَ بالقياسِ أن تكونَ ذاتَ أوصاف؛ والعلَّةُ العقليَّةُ ليستْ كذلك؛ فإنَّها تستقلُّ بحكمها كاستقلالِ الحركةِ بكونِ المحلّ الذي قامتْ بهِ متحركاً، واستقلالِ السواد بكونِ محلِّهِ أسودَ، ونحوِهِ.

وأمَّا من زعمَ أنَّ العقلَ مُوجِبٌ للتعبُّدِ بالقياس الشرعي، فقد احتجَّ بثلاثِ شُبَهٍ.

الأولى أن الأنبياء؛ عليهم ِالسلامُ، مأمورونَ بتعميم ِالحكم ِفي كلّ صورةٍ، والصُّوَرُ لا نهايةَ لها، فلا تُمكن إحاطةُ النصوصِ بها، فاقتضى العقلُ وجوبَ التعبُّدِ بالقياسِ.

الثانية أنهُ إذا غلبَ على الظنِّ أنَّ المصلحةَ في إثبات الحكم ِبالقياسِ، وأنَّه أنفى

للضرر، فيجبُ اتّباعهُ عقلاً، تحصيلاً للمصلحةِ ودفعاً للمضرة، كما يجبُ القيامُ من تحتِ حائطٍ ظُنَّ سقوطهُ لفرطِ ميلهِ، وإن جاز أن تكونَ السلامةُ في القعودِ والهلاكُ في النهوضِ.

الثالثة أنَّ العللَ الشرعيَّةَ ومناسبتَها للأحكامِ مُدركَةٌ بالعقلِ، فكان العقلُ مُوجباً لورودِ التعبُّدِ بها، كما تُوجِبُ أحكام العللِ العقليَّةِ.

والجوابُ عن السؤال الأوَّلِ أنَّهُ، إذا سُلِّمَ أنَّ القياسَ مُغلِّبٌ على الظنّ وجودَ المصلحةِ، فهو بيانٌ؛ وهو وإن كان البيانُ فيهِ مرجوحاً بالنسبةِ إلى البيانِ القاطعِ، فليسَ ذلك ممَّا يمنعُ من التعبُّدِ بهِ مع عدمِ الظفرِ بالبيانِ القاطعِ، وإنْ كانَ مُمكنَ الوجودِ؛ وإلا لما جاز التعبُّدُ بالنصوصِ الظنيَّةِ، وأخبارِ الآحادِ مع إمكانِ أنْ يخلُقَ اللهُ تعالى لنا العلمَ الضروريَّ بالأحكامِ، وإمكان وجودِ النصوصِ القاطعةِ الجليَّةِ.

وعلى هذا، يخرجُ الجوابُ عن السؤالِ الثاني أيضاً.

وعن النقضِ بما ذكروهُ من الصُّوَرِ أنَّ العقلَ يُجوِّزُ ورودَ التعبُّدِ بكلِ ما هو مُغلِّبٌ على الظنّ، غير أنَّهُ لما وردَ التعبُّدُ من الشارعِ بامتناعِ العملِ بهِ، كان ذلك لمانعِ الشرعِ لا لعدمِ الجوازِ العقليّ.

وعن المعارضة الأولى أنَّ كلَّ ما ظُنَّ فيهِ الجامعُ بين الأصلِ والفرعِ، وظهرت صلاحيّتُهُ للتعليلِ، فالعقلُ لا يمنعُ من ورودِ التعبُّدِ من الشارعِ فيهِ بالإلحاقِ، وحيث فرّقَ الشارعُ في الصُّوَرِ المذكورةِ، فلم يكن ذلك لاستحالةِ ورودِ التعبُّدِ بالقياسِ، بل إنَّما كان ذلك إمَّا لعدَمِ صلاحيَةِ ما وقع جامعاً، أو لمعارضٍ لهُ في الأصلِ، أو في الفرعِ؛ وحيث جُمع بينَ مُختلفات الصفاتِ فإنَّما كان لاشتراكها في معنى جامعٍ صالحٍ للتعليلِ، أو لاختصاصِ كلِّ صورةٍ بعلَّةٍ صالحةٍ للتعليل، فإنَّهُ لا مانعَ، عند اختلافِ الصُّوَرِ، وإن اتَّحدَ نوعُ الحكمِ، أن تُعَلَّل بعللٍ مختلفةٍ لا أنَّ الحكمَ ثبتَ في الكلِّ بالقياسِ.

وعلى هذا نقولُ: ما لم يظهر تعليلهُ وصحةُ القياسِ عليهِ إمَّا لعدَمِ صلاحيَةِ الجامعِ، أو لتحقُّقِ الفارقِ، أو لظهورِ دليلِ التعبُّدِ، فلا قياسَ فيهِ أصلاً؛ وإنَّما القياسُ فيما ظهرَ كونُ الحكمِ في الأصلِ مُعللاً فيهِ، وظهر الاشتراكُ في العلَّةِ وانتفى الفارقُ.

وعن الثانيةِ أنَّ ذلك، وإن أفضى إلى الاختلافِ بين المجتهدين، فإنَّ ذلك غيرُ محذور مُطلقاً؛ فإنَّ جميعَ الشرائع والمللِ كلّها من عند الله، وهي مُختَلِفَةٌ، ولا محذورَ فيها؛ وإلاَّ لما كانت مشروعةً من عندِ الله، كيف وإنَّ الأمّةَ الإسلاميةَ معصومةٌ عن الخطإ، على ما عُرِفَ. فلو كان الاختلافُ مذموماً ومحذوراً على الإطلاقِ، لكانتِ الصحابةُ مع اشتهار اختلافِهم وتباينِ أقوالِهم في المسائلِ الفقهيّةِ، مُخطئةً، بل الأمّةُ قاطبةً؛ وذلك مُمتنعٌ.

وعلى هذا، فيجبُ حملُ ما وردَ من ذمّ الاختلافِ والنهي عنهُ، على الاختلافِ في التوحيدِ والإيمانِ باللهِ ورسولِهِ والقيامِ بنصرتِه، وفيما المطلوبُ فيهِ القطعُ دون الظنّ، والاختلافِ بعد الوفاقِ، واختلافِ العامّةِ ومَنْ ليس لهُ أهليّةُ النظرِ والاجتهادِ، وبالجملةِ كل ما لا يجوزُ فيهِ الاختلافُ جمعاً بين الأدلّة بأقصى الإمكان.

وقولهُ تعالى: ﴿ ولو كانَ من عندِ غيرِ اللهِ لَوَجدُوا فيهِ اختلافاً كثيراً ﴾[1] إنّما المرادُ بهِ نفيُ التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض للبلاغةِ عن القرآن، لا نفي الاختلاف في الأحكام الشرعيّةِ.

وأمّا إنكارُ عُمَر على ابن مسعودٍ وأُبيّ بن كعب، فيجبُ أيضاً حملهُ على اختلافِهما فيما سبق فيهِ الإجماعُ، أو على اختلافهما بالنظر إلى مستفتٍ واحدٍ حذراً من تحيُّرهِ.

وأمّا قولُ جريرٍ لعلي وعُمَر عند اختلافِهما في مسألةِ المتعةِ، فيجبُ حملهُ على ما ظنّهُ من إفضاء ذلك إلى فتنةٍ وثَوَرَان أمرٍ.

وأمّا ما كتبَهُ عليٌّ إلى قضاتِهِ، فيجبُ حملهُ أيضاً على خوفهِ من انفتاق فتقٍ بسبب نسبتهِ إلى تعصُّبٍ لمخالفة من سبق.

وعن الثالثة باختيار تصويب كلّ مجتهدٍ بناء على أنَّ الحكمَ عندَ اللهِ تعالى في حقِّ كلّ واحدٍ ما أدّى إليهِ اجتهادُهُ وذلكَ ممّا لا يمنعُ من كون الشيء ونقيضِهِ حقّاً بالنسبةِ إلى شخصين مختلفين، كما في الصلاةِ وتركها بالنسبةِ إلى الحائض والطاهر، وكالجهاتِ المختلفةِ في القبلةِ حال اشتباهِها بالنسبةِ إلى شخصين، وبالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ في حالتين مختلفتين، وكجوازِ ركوب البحر في حقّ من غلبَ على ظنّهِ السلامةُ، وتحريمِهِ في

---

(١) النساء، ٨٢.

حقّ من غلبَ على ظنّهِ الهلاكُ. وهذا بخلاف القضايا العقليّةِ؛ وما الحقُّ فيهِ في نفسِ الأمر لا يكونُ إلاّ واحداً معيّناً، كحدوثِ العالمِ وقدمهِ، ووجودِ الصانع وعدمِهِ.

وعن الرابعة من وجهين:

الأوّل أنّهُ لو كان العدولُ من أصرح الطريقين وأبينِهما إلى أدناهما ممَّا يمتنعُ و يُخِلُّ بالبلاغةِ، لما ساغ ورودُ الكتاب بالألفاظِ المجملةِ وإرادةِ المعيّن، والعامّة وارادة الخاصّ، والمطلقة وإرادة المقيّد، والألفاظ المحتملة، ولما ساغ أيضاً مثلُ ذلك من الرسول مع إمكان الإتيان بألفاظ صريحةٍ ناصّةٍ على الغرضِ المطلوبِ، وهو ممتنعٌ خلاف الواقع.

الوجهُ الثاني: أنهُ غيرُ بعيدٍ أنْ يكونَ اللهُ تعالى ورسولهُ قد علما أنّ في التعبدِ بالقياسِ والاجتهادِ مصلحةً للمكلفين لا تحصلُ من التنصيصِ. وذلك بسببِ بعثِ دواعيهم على الاجتهادِ طلباً لزيادةِ الثواب الحاصلِ بهِ، على ما نطقَ بهِ النصُّ في حقّ عائشةَ، حتى تبقى الشريعة مستمرة غَضَّةً طريّة.

وعن الخامسة أنَّ الحكمَ في الأصل، وإنْ كان ثابتاً بالنصّ أو الإجماعَ لا بالعلة، وأن ذلك غيرُ متحقّقٍ في الفرع، فلا نُسلِّمُ وجوبَ ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريقِ إثبات حكمِ الأصلِ، بل يمكن أنْ يكونَ إثبات الحكمِ في الأصلِ مع كونهِ مقطوعاً بهِ بدليلِ مقطوعٍ بهِ، وفي الفرع بوجودِ ما كان قد ظهرَ كونهُ باعثاً على الحكمِ في الأصلِ، ولا يلزمُ من كونِ الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحادُ الطريقِ المثبت للحكمِ فيهما، وإلاّ لما كان أحدُهما تابعاً للآخر، بل التبعيةُ متحقّقةٌ بمجرّدِ إثباتِ الحكمِ في الفرع بما عُرِفَ كونهُ باعثاً على الحكمِ في الأصل.

وعن السادسةِ من وجهين:

الأوّل، قال بعضهم: إن عُلِمَ قطعاً قصدهُ للسوادِ عتَقَ كل عبدٍ أسوَد لهُ. وقال بعضهم: لا يكفي مجرّدُ القصدِ، بل لا بُدّ مع ذلك من أن ينوى بهذا اللفظِ عتقَ جميع السودانِ، فإنهُ كافٍ في عتقِ كلّ عبدٍ لهُ أسود، وغايتهُ إطلاقُ اللفظِ الخاصِّ، وإرادةُ العامّ، وهو سائغٌ لغةً، كما حُمِلَ قولهُ تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم﴾[1] على النهي عن

---

(١) النساء، ٢.

الإتلاف العامِ، وكما حُمِلَ قولُ القائل «واللهِ لا أكلتُ لفلان خبزاً، ولا شربتُ من مائه جرعةً» إذا قصدَ بهِ دفعَ المنّةِ على أخذِ الدراهمِ وغيرها من العروضِ، حتى إنهُ يحنث بكلّ ذلك. وقال بعضهم: لا يكفي ذلك لأنَّ مجرَّد النيّةِ والإرادةِ لذلك غيرُ كافيةٍ في العتقِ، بل إن قال مع ذلك «وقيسوا عليهِ كلَّ أسود» عتق كلّ عبدٍ لهُ أسود. وهذا هو اختيارُ الصيرفي من أصحاب الشافعي، وهو أقربُ من الذي قبلهُ.

الثاني: أنهُ لا يلزمُ من امتناعِ التعدية ههنا امتناعُ التعديةِ في العلل المستنبطةِ الشرعيّةِ؛ وذلك، لأنَّ العتقَ من باب التصرُّف في أملاكِ العبيدِ بالزوالِ، ولا كذلك في الأحكام الشرعيةِ؛ وعند ذلك فلا يلزمُ من امتناعِ التعديةِ ههنا، مُبالغةً في صيانةِ ملك العبيدِ، مثلُهُ في الأحكامِ الشرعيةِ. ولهذا فإنهُ لو اجتمعَ في المحلّ الواحدِ حقّانِ للهِ وللآدميّ، وتضايَقَ المحلُّ عن استيفائهما، كما لو وَجبَ القتل على شخصٍ بالردّةِ وبالقتل الموجبِ للقصاصِ، فإنهُ يقدّم حقُّ الآدميّ على حقّ الله تعالى، ويُقتلُ قصاصاً، لا بالردّةِ. ولهذا طرد أهل اللغةِ مثلَ ذلك وعدُّوهُ فيما لا يقتضي زوال ملكِ الآدميّ، فإنهُ لو قال القائلُ لغيرهِ «لا تأكل هذا الطعام، فأنهُ مسمومٌ، ولا تشربْ هذا الشرابَ، فأنهُ مُسهلٌ، ولا تُجالِسْ فلاناً لسوادِهِ» فإنَّ أهل اللغةِ يُعدُّونهُ الى كل ما هو منْ جنسهِ مُشاركٍ لهُ في العلةِ. وعلى هذا نقولُ إنه لو قال لوكيلهِ بع هذا العبد لسوادهِ أو لسوء خلقهِ، وكان قد قالَ له مهما ظهرَ لك رضائي بشيء من التصرُّفاتِ بقرائن الأحوالِ دون صريحِ الأقوالِ، فافعلهُ. وعُلِم أنَّ العلّةِ في إطلاقِ البيعِ السوادُ وسوء الخلقِ خاصةً، فلهُ بيعُ كلّ ما شاركهُ في تلك العلةِ على وزانِ ذلك في الشرعِ.

وعن السابعة: أنها منقوضةٌ بمخالفةِ البراءةِ الأصليّةِ بالنصوصِ الظنيةِ وبالإقرار والشهادةِ والفتوى وغير ذلك.

وعن الثامنة: أنهُ لو لم يَرِدِ النصُّ بالحكمِ في أصولِ الأقيسةِ، وإلاَّ كان التعبُّدُ بإثباتِ أحكامها بالقياس على أصلٍ آخر جائزاً؛ وإن امتنعَ ذلك لما فيهِ من التسلسُلِ، فلا يَردُ بهِ التعبُّدُ لاستحالتهِ في نفسهِ.

وعن التاسعة: أنهُ لا يمتنعُ في العقل أيضاً ورودُ التعبُّدِ بإخبارِنا عن كونِ زيدٍ في الدّارِ عن ظنٍّ، إذا ظهرتْ أمارة كونهِ في الدّارِ.

وعن العاشرة: أنها مبنيةٌ على فاسدِ أصولِ الخصوم ـ في وجوبِ رعايةِ الصلاحِ ـ والأصلحِ، وهو باطلٌ على ما عُرِف من أصلنا. وإن سلّمنا وجوبَ رعايةِ المصلحةِ، فلا يمتنعُ أن يكونَ في التعبُّدِ بالقياسِ مصلحةٌ، وقد استأثر الربُّ تعالى بالعلم بها كيف وإنَّ ما ذكروهُ منقوضٌ بورودِ التعبُّدِ بالنصوصِ الظنيةِ وقبول الشهادةِ والاجتهاد في القبلة حالةَ الاشتباه، وبقبولِ قول العدول في قِيَم المتلفات وأرش الجنايات وتقدير النفقات.

وعن الحادية عشرة أنَّ العلةَ في القياس إنما هي بمعنى الأمارة والعلامة على الحكم ـ في الفرعِ، وذلك ممّا لا يمتنعُ التعبُّدِ باتباعه. ولهذا فإنهُ لو قال الشارعُ «مهما رأيتم وصفَ الشدّةِ المطربة، فأعلموا أني قضيتُ بتحريم ـ ذلك المشتدّ المطرِب» كان واجبَ الاتباع.

وعن الثانية عشرة: أنّهُ مهما لم يَقُمْ دليلٌ يدلُّ على وجوبِ التعبُّدِ بالقياس من نصٍّ أو إجماعٍ، فإنّا لا نُثبتُ بهِ الحكمَ، ولا نَنْفيهِ. وإنْ كان يجوزُ ورودُ التعبُّدِ بهِ عقلاً. فإذا قالَ الشارعُ «قد تعبدتكم بالقياس، فمهما رأيتم الحكمَ قد ثبتَ في صورةٍ وغلب على ظنونكم أنهُ ثبت لعلةٍ، وأنها متحققةٌ في صورة أخرى، فقيسوها» كان ذلكَ إخباراً عن إثباتِ الحكمِ في الفرعِ ـ وإنْ لم يَرد مثلُ هذا النصّ، فانعقادُ الإجماع على ذلك يكونُ كافياً.

وعن الثالثة عشرة أنَّها قياسٌ تمثيليٌّ من غيرِ جامعٍ، فلا يصحُّ. وقد أجاب بعضُهم بأنَّ كثيرَ الزَّعفرانِ الواقع في الماء يُعلمُ بالإدراكِ، وخفيه إنّما يُعلمُ بإخبارِ من شاهدَه لا بنفسِ الإدراك، وليس بحقٍّ، فإنَّ الخبرَ مستندٌ الى المشاهدةِ.

فإن قيل: الحكمُ في الفرعِ ـ أيضاً مستندٌ إلى الحكمِ الثابتِ بالنصّ، فكان جليّ الأحكامِ وخفيّها مستنداً إلى النصّ.

قيلَ النصّ الواردِ في الأصلِ لم يكنْ وارداً في الفرعِ، ولو وردَ في الفرعِ ـ لما احتيج إلى القياسِ.

وعن الرابعة عشرة أنّا لا نُسلِّمُ أن كونَ المتحرّك متحركاً يزيدُ على قيامِ الحركةِ بالمحلّ، فلا علّةَ ولا معلولَ؛ وإنْ سلّمنا أنَّ المتحركيةَ معللةٌ بالحركةِ، ولكن ما ذكروهُ تمثيلٌ من غيرِ جامعٍ، وذلك لأنَّ اسمَ العلّة مشتركٌ بين العلّة العقليّة والعلّة الشرعيّة لأن العلّةِ العقليّةِ مقتضيةٌ للحكمِ بذاتِها، لا بوضعٍ، بخلاف العلّةِ الشرعيّةِ، فإنّها بمعنى

الأمارة والعلامة، أو بمعنى الباعث؛ ولا يمتنعُ أن يكونَ الوصفُ علامة على الحكم في بعضِ الأزمانِ دون البعض؛ اتباعاً لوضع الشارع، ولا يمتنع أن يكون الوصفُ باعثاً لما يختصُّ بهِ من المصلحةِ في بعضِ الأزمانِ دونَ البعضِ، كما أبيحتِ الخمرةُ في زمانٍ وحُرّمَتْ في زمانٍ، وجُوّزَ الصومُ في زمانٍ وحُرّمَ في زمانٍ، و يكونُ مناطُ معرفةِ ذلك اعتبارَ الشارع للوصف في وقتٍ وإلغاءهُ في وقتٍ آخر.

وعن الخامسة عشرة أن القياسَ عندنا حجّةٌ مع النصّ الموافق ولا يلزمُ أن يكون حجّةً مع النصِّ المخالفِ الراجح، بدليلِ خبرِ الواحدِ، فإنهُ حجّةٌ، وإنْ لم يكنْ حجّةً مع النصّ المخالف الراجح.

وعن السادسة عشرة أن نظرَ القائسِ في الفرعِ، وإنْ لم يكنْ في دلالةِ النصّ، فهو ناظرٌ في المعنى الجامعِ والدلالةِ على عليتهِ وفي الحكمِ في الفرعِ، وليس الحكمُ هو فعل المكلّف، بل الحكمُ إنما هو الوجوبُ أو التحريمُ المتعلّقُ بفعله.

وعن السابعة عشرة أنهُ ان غَلَبَ على الظنّ مشابهةُ شيء لشيء محرّمٍ، وأمكن ذلك من غيرِ أمارة، فالعقلُ يُجوّزُ ورودَ الشرعِ بالتعبُّدِ بتحريمِهِ، وإنْ لم يَرِدِ الشرعُ بهِ.

وعن الثامنة عشرة بمنع الحصرِ فيما ذكروهُ، وما المانعُ من طريقٍ آخرَ يُعرّفُ كون الوصفِ الجامع علّة، من الإيماء أو غيرِهِ من طُرُقِ التخريج، كما عُرِفَ.

وعن التاسعة عشرة: أنَّ العلل المستنبطةَ من الأصولِ، وإن كانت أدلّةً على الأحكامِ في الفروعِ، فليست أدلّةً لذواتِها وصفاتِ أنفسِها الذاتيّةِ، كما في العلل العقليّة، بل إنّما كانت أدلّةً بالوضع والتوقيفِ وجعلِ الشارع لها أدلّةً؛ فلذلك افتقرت في جعلها أدلّةً إلى غيرِها.

وعن العشرين: أن الكلامَ في هذهِ المسألةِ غيرُ مختصٍّ بتصحيحِ القياسِ في آحادِ الصُّوَرِ، بل إنّما هو في جوازِ ورودِ التعبُّدِ بالقياسِ في الجملةِ، كيف وإنَّ الوجهَ في ظهورِ المصلحةِ في التعليلِ بمطعومِ جنسٍ، أو مكيلِ جنسٍ، أو غير ذلك ممّا قد تُكلّفَ بيانهُ في مسائلِ الفروع فعلى الناظرِ في ذلك بالاعتبارِ، حتى إنَّ كلَّ ما لم يظهر فيهِ وجهُ المصلحةِ، ولا دفعُ المفسدةِ من الأوصافِ المُستنبطةِ بدليلِهِ، فالقياسُ فيهِ غيرُ جائزٍ.

وعن الحادية والعشرين أنَّ كلَّ ما هو غيبٌ عنَّا، لو جَعَلَ اللهُ عليهِ أمارةً تدلُّ عليهِ، كما جعل ذلك في الأحكامِ الشرعيَّةِ، كان الحكمُ في معرفتِهِ، كما في الأحكام؛ وحيث لم يجعلْ لهُ أمارةً تدلُّ عليهِ لم يكنْ معلوماً.

وعن الثانية والعشرين: لا نُسلِّمُ أنَّ التوصُّلَ إلى معرفةِ المصالحِ بفعلِ القائس، وإنَّما فعلُ القائس، وهو إثباتُ مثل حكم الأصلِ في الفرعِ، تَبَعٌ لمعرفةِ المصلحةِ المأخوذةِ من حكمِ الأصلِ.

وعن الثالثة والعشرين: أنَّهُ متى غلبَ على ظنِّ القائسِ كونُ الحكمِ مُعلَّلاً، وظهرتْ لهُ علَّةٌ في نظرهِ مجرَّدةٌ عن المعارض، وتحقَّقَ وجودَها في الفرعِ، كان لهُ القياسُ، وإلاَّ فلا.

وعن الرابعةِ والعشرين: أنَّهُ مهما تقابلَ في نظر القائس قياسانِ على التحليلِ والتحريم مثلاً، فكلُّ واحدةٍ من العلَّتينِ غيرُ مُوجبةٍ لحكمها لذاتِها، فلا يلزمُ من ذلك اجتماعُ الحكمين. وعلى هذا، إن ترجَّحت إحداهما على الأخرى، كان العملَ بها، وإن تعارضا من كلِّ وجهٍ، أمكنَ أن يُقالَ بالوقفِ إلى حينِ ظهورِ الترجيحِ، وأمكن أن يُقالَ بتخييرِ المجتهد في العملِ بأي القياسيَن شاء، على ما عُرِفَ من مذهبِ الشافعيّ وأحمد بن حنبل.

وعن الخامسة والعشرين: لا نُسلِّمُ أنَّ العللَ الشرعيَّةَ على وزانِ العللِ العقليَّةِ، وإنَّما هي بمعنى الأماراتِ والعلاماتِ؛ وما كان بمعنى الأمارةِ والعلامةِ لا يمتنعُ أنْ يكونَ الظنُّ الحاصلُ منهُ؛ من مجموعِ أوصاف لا يستقلُّ البعضُ بها، وذلك كالظنِّ الحاصلِ بنزولِ المطرِ، عندَ طلوعِ الغيمِ وتكاثفهِ ودنوِّهِ من الأرضِ وهبوبِ الهواء الباردِ. وكذلك ظنُّ سقوطِ الجدارِ بميلهِ وانشقاقِهِ وتخلخلِ أجزائهِ إلى غير ذلك.

والجوابُ عن الشبهةِ الأولى للقائلين بكون العقلِ موجباً لورودِ التعبُّدِ بالقياس، أنَّ الذي لا يتناهى إنما هو الجزئياتُ الداخلة تحتَ الأجناسِ الكليَّةِ. أمَّا الأجناسُ الكليَّةُ، فلا نُسلِّمُ أنَّها غيرُ متناهيةٍ. وعلى هذا، فقد أمكن التنصيصُ على كلِّ واحدٍ من الأجناسِ بأنْ يقولَ الشارعُ «كلُّ مطعوم ربويٌّ، وكلُّ مُسكرٍ حرامٌ، وكلُّ قاتلٍ عمداً

عدواناً مقتولٌ، وكلُّ سارقٍ من حِرزِ مثله لا شبهةَ لهُ فيهِ مقطوعٌ، إلى نظائرِهِ، والحكمُ في كلّ صورةٍ من جزئيّاتِ ذلك الجنسِ يكونُ ثابتاً بالنصّ. وإن افتقرنا فيهِ إلى الاجتهادِ في إدراجِ كلّ واحدٍ تحتَ جنسهِ ليتمَّ إثباتُ الحكمِ فيهِ بالنصّ، فذلك إنّما هو من بابِ تحقيقِ متعلّقِ الحكم، لا أنّهُ قياسٌ. وعلى هذا، فلا حاجة إلى القياسِ. وإن سلّمنا امتناعَ التعميمِ بغيرِ القياس، فإنّما يجبُ التعبُّدُ بهِ أن لو كانَ النبي عليهِ السلام مكلفاً بالتعميمِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ، بل يمكن أنْ يُقالَ بأنّهُ إنّما كلّفَ بما يقدرُ على تبليغهِ بطريقِ المخاطبةِ. وما ذكروهُ مبنيٌّ على وجوبِ رعايةِ الصلاحِ والأصلحِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ، على ما عرفناهُ في الكلاميات.

وعن الثانية أنّها مبنيّةٌ على كونِ العقلِ مُوجباً، وعلى وجوبِ رعايةِ المصلحةِ، وهو باطلٌ، على ما عرفناهُ. وإنْ سلّمنا أنَّ العقلَ مُوجِبٌ عند ظهورِ المصلحةِ في نظرِ العاقلِ، لكنْ متى إذا كان علمُ اللهِ تعالى متعلّقاً بما ظنّهُ العبدُ على وفقِ ما ظنّهُ العبدُ، أو على خلافِهِ؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ؛ والثاني ممنوعٌ. وعند ذلك، فمن الجائز أن يكونَ الربُّ تعالى قد عَلِمَ أنّه لا مصلحةَ للمكلفين في القياسِ، وأنّهُ مُضِرٌّ في حقّهم على خلافِ مظنونِ العبدِ. ومع ذلك، فلا يكونُ العقلُ مُوجباً للقياسِ. وإنْ سلّمنا إيجابَ ذلك مُطلقاً، لكن إذا أمكنَ إثباتُ الحكمِ في الفرعِ بطريقِ غيرِ القياسِ، أو إذا لم يمكنْ؟ الأوّلُ ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ. وقد بيّنّا إمكان ذلك في دفع الشبهةِ التي قبلها.

وعن الثالثةِ أنّها مبنيّةٌ على كونِ العقلِ مُوجباً، وعلى وجوبِ رعايةِ المصلحةِ، وعلى أنّهُ لا طريقَ إلى معرفةِ الحكمِ في الفرعِ سوى القياسِ، وعلى أنَّ اللهَ تعالى عالمٌ بأنَّ المصلحةَ في القياسِ، كما ظنّهُ العبدُ؛ وكلُّ ذلك ممنوعٌ؛ وأيضاً فإنَّ العلّةَ الجامعةَ قد لا يكونُ طريقُ إثباتِها المناسبة، كما سبق تعريفهُ. وبتقدير أن يكون لا طريق سوى المناسبةِ، وأنّهُ لا طريقَ إلى معرفتِها إلاّ بالعقلِ؛ فلا نُسلّمُ أنّهُ يلزمُ من ذلك وجوبُ التعبُّدِ بها عقلاً. وما ذكروهُ من العللِ العقليّةِ مبنيٌّ على العلّةِ والمعلول العقليّين، وهو غيرُ مُسلّمٍ. وبتقديرِ تحقُّقِ ذلك، فالعقلُ إنّما يقضِي بمُلازمةِ معلولِ العلةِ العقليّةِ لها، لكونها مقتضيةً لمعلولها بذاتِها، ولا كذلك العلل الشرعيّة، فإنّها إنّما كانتْ عللاً بمعنى الأماراتِ والعلاماتِ، فلا يصحُّ القياسُ.

المسألة الثانية

اختلاف المتفقين على جواز التعبد بالقياس عقلاً..

الذين اتَّفقوا على جواز التعبُّدِ بالقياسِ عقلاً، اختلفوا: فمنهم من قال: لم يَرِدِ التعبُّدُ الشرعيُّ بهِ، بل وردَ بحَظْرِهِ، كداود بن علي الاصفهاني وابنهِ والقاشانيّ والنهروانيّ، ولم يقضوا بوقوعِ ذلك إلاّ فيما كانت علّتهُ منصوصةً أو مومى اليها. وذهب الباقونَ إلى أنّ التعبُّدَ الشرعيَّ بهِ، واقعٌ بدليلِ السمعِ، واختلفوا في وقوعهِ بدليل العقلِ، كما بيّنّاهُ في المسألةِ المتقدمةِ، وأومأنا إلى إبطالهِ. ثمّ الدليلُ السمعيُّ هل هو قاطعٌ أو ظنيٌّ؟ اختلفوا فيهِ: فقال: الكلُّ إنّه قطعيٌّ سوى أبي الحسين البصريّ، فإنّهُ قالَ إنّهُ ظنيٌّ، وهو المختارُ. وقد احتجَّ على ذلك بحججٍ ضعيفةٍ لا بُدّ من الإشارةِ إليها والتنبيهِ على ضعفها، ثمّ نذكرُ بعد ذلك ما هو المختارُ. فمنها كتابيّةٌ، وإجماعيةٌ، ومعنويةٌ:

أمّا الكتابيّةُ، فقولهُ تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمرِ منكم، فإنْ تنازعتُمْ في شيءٍ فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾[1] ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنّهُ أمرٌ بطاعةِ اللهِ والرسولِ. والمرادُ من ذلك إنّما هو امتثالُ أمرهما ونهيهما؛ فقولهُ ثانياً: ﴿فإنْ تنازعتم في شيءٍ فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾ والظاهرُ من الردّ هو القياسُ، ولأنّهُ لو أرادَ بهِ اتّباعَ أوامرِهما ونواهيهما، لكان ذلك تكراراً، فلم يبقَ إلاّ أنْ يكونَ المرادُ بهِ الردَّ الى ما استنبط من الأمرِ والنهي.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلّمُ أنَّ المرادَ من قولهِ تعالى «فردُّوه» القياسُ على ما أمرَ اللهُ ورسولُهُ، بل يمكنَ أن يكونَ المرادُ البحثَ عن كونِ المتنازَعِ فيهِ مأموراً أو منهياً، حتى يدخلَ تحتَ قولهِ «أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ» فالأمرُ الأوّل بالطاعةِ للأمرِ والنهي، والثاني بالبحثِ عن المتنازَعِ فيهِ، هل هو مأمورٌ أو منهيٌّ أوْ لا، فلا تكرارَ. وإنّما يُمكنُ حملُ الردِّ على القياس مع كونهِ مختلفاً في الاحتجاجِ بهِ أن لو تعذّرَ حملُ لفظِ الردّ على غيرِهِ، وليس بمتعذرٍ. وإنْ سلّمنا امتناعَ حملهِ على البحثِ عن كون المتنازعِ فيهِ مأموراً أو

(١) النساء، ٥٩.

منهياً، أمكنَ أنْ يكونَ المرادُ بقولِهِ: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ﴾[1] فيما أمرَكم بهِ ونهاكم عنهُ، والمرادُ من قوله: ﴿فإن تنازعتُمْ في شيء﴾ أي فيما لم يسبقْ فيهِ أمرٌ ولا نهْيٌ، فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ بالسؤال للرسول لينبئكم عن مقتضى ذلك في كتابِ اللهِ وسُنَّةِ رسولِهِ.

فإن قيلَ: هذا يُوجِبُ اختصاصَ الآيةِ بمن وُجِدَ في زمنِ النبيِّ عليهِ السلامُ، لتعذُّر ذلك بالنسبةِ إلى من بعدَهم، والإجماعُ مُنعقِدٌ على تعميمِ وجوبِ الطاعة والردّ إلى اللهِ والرسول في كلِّ زمانٍ. فلو كانَ معنى الردِّ السؤالَ للرسولِ، لما تُصوّر ذلك في حقِّ مَنْ وُجِدَ بعدَ النبيّ، عليهِ السلامُ.

قلنا: وإنْ سلَّمنا أنَّ الطاعةَ واجبة بالنسبة إلى كلّ زمانٍ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ وجوبَ الردِّ ثابتٌ في كلّ زمانٍ، لأنَّهُ إن حُمِلَ الردُّ على القياسِ، فهو محلُّ النزاعِ، وإنْ حُمِلَ على السؤال للنبيِّ عليهِ السلامُ، فظاهرٌ أنَّهُ غير واجب على من لم يَرَهُ.

فإن قيل: الضميرُ في المخاطبِ بالردِّ عائدٌ إلى المخاطَبِ بالطاعةِ، فإذا كانَ الخطابُ بالطاعةِ عامّاً، فكذلك الخطابُ بالردِّ، وإذا تعذَّر حملُ الردِّ على السؤالِ في حقِّ الكلِّ، تعيَّن أنْ يكونَ المرادُ بهِ القياسَ.

قلنا: وإنْ سلَّمنا أنَّ الطاعةَ واجبةٌ بالنسبةِ إلى كلِّ زمانٍ ولكن لا نسلِّمُ أنَّها واجبةٌ بقولِهِ: ﴿أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ﴾ لأنَّها خطاب مشافهةٍ، على ما سبقَ تقريرُهُ في الأوامر. وإنْ سلَّمنا عمومَ خطابِ الأمرِ بالطاعةِ، فغايتُهُ أنْ يكونَ الضميرُ في قوله: ﴿فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾ ظاهراً في العودِ إلى كلِّ مَن أمر بالطاعةِ، فعودهُ إلى البعضِ، وهو من كان في زمنِ النبيِّ، عليهِ السلامُ، لضرورةِ حملِ الردِّ على السؤالِ للنبيّ، عليهِ السلامُ، غايتُهُ أن يكونَ تخصيصاً للعمومِ، وهو مُقابَلٌ بمثلِهِ في حمل الردّ على القياسِ؛ وذلك لأنَّ الآيةَ عامَّةٌ في حقِّ كلّ مجتهدٍ وعاميّ، ويلزمُ من حملِ لفظِ الردّ على القياسِ تخصيصُ الآيةِ بالمجتهدين دون غيرهم، وليس مخالفة أحد العمومين والتمسُّك بالآخر أولى من العكسِ؛ وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿ولو ردُّوهُ إلى الرسولِ وإلى أولي الأمرِ منهم لَعَلِمَهُ الذينَ

---

(١) النساء، ٥٩.

يَسْتَنبِطُونَهُ منهم﴾[1] والاستنباطُ هو القياسُ، وهو ضعيفٌ أيضاً. وذلك لأنَّهُ إنَّما يجبُ حملُ الاستنباطِ في الآيةِ على القياسِ أنْ لو تعذرَ حملهُ على غيرهِ، وليس كذلك، إذ أمكنَ أنْ يُرادَ بهِ استخراجُ الحكمِ من دليلهِ، وهو أعمُّ من القياسِ. ولهذا يصحُّ أن يُقال لمستخرج الحكمِ من دلالةِ النص إنَّهُ مستنبطٌ، كيف وإنَّ المذكورَ في صدر الآية إنَّما هو الأمنُ والخوفُ بقولهِ تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمرٌ من الأمنِ أو الخوفِ﴾[2] فيجبُ أن يكون الضميرُ في قولهِ «أذاعوا بهِ» وفي قولهِ: ﴿ولو ردّوهُ﴾ وفي قوله: ﴿لعلمه﴾ وفي قولهِ: ﴿يستنبطونهُ﴾ عائداً إليهِ، لأنهُ المذكورُ، لا إلى غيرهِ لكونهِ غيرَ مذكورٍ. وليس ذلك من القياسِ في شيء.

وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿إنْ أنتم إلاَّ بشرٌ مثلنا﴾[3] ووجهُ الاحتجاج بهِ أنَّهم أوردوا ذلك في معرَضِ صدّهم عمَّا كان يعبدُ أباؤهم، لما بينهم من المشابهة في البشريَّة، ولم يُنكر عليهم ذلك، وهو عينُ القياس، فكان حجَّةً، وهو ضعيفٌ أيضاً لوجهين:

الأوّل: لا نُسلِّمُ عدمَ النكيرِ عليهم، فإنَّ الآيةَ إنَّما خرجتْ مخرجَ الإنكارِ لقولهم ذلك، ولذلك قال تعالى: ﴿إن نحنُ إلاَّ بشرٌ مِثْلُكُمْ ولكنَّ اللهَ يمنُّ على مَنْ يَشاء مِنْ عِبادِهِ﴾[4].

الثاني: أنَّهُ وإنْ كانَ قياساً وتشبيهاً في الأمور الحقيقيةِ، فلا يلزمُ مثلهُ في الأحكام الشرعية إلاَّ بطريق القياسِ أيضاً، وهو محلُّ النزاع.

وأمَّا الإجماعيَّةُ، فمنها أنَّهم قالوا: الأمَّةُ قد عقلت من قولهِ تعالى: ﴿فَلاَ تَقُلْ لهما أف﴾[5] تحريم الشتمِ والضربِ بطريقِ القياسِ، وهو غيرُ صحيحٍ لإمكانِ قول الخصم إن ذلك إنَّما عقُل من دلالةِ اللفظِ وفحوى الخطابِ، على ما سبق؛ وإن كان ذلك بطريقِ القياسِ، غير أنَّ العلَّةَ فيهِ معلومةٌ بدلالةِ النصّ، وهي كفُّ الأذى عن الوالدين؛ ولا يلزمُ مثلهُ فيما كانتِ العلَّةُ فيهِ مستنبطةً مظنونةً، كما قالهُ النَّظامُ. ومنها أن الأمَّةَ مُجمِعَةٌ على رجْم الزاني المُحْصَن قياساً على رَجْم النبي صلى الله عليه وسلم:

---

(1) النساء، ٨٣.
(2) النساء، ٨٣.
(3) يس، ١٥.
(4) ابراهيم، ١١.
(5) الإسراء، ٢٣.

(لِمَاعز) [1] وهو ضعيف، وأيضاً لإمكان أن يقال بل إنما حكموا بذلك بناء على قوله صلى الله عليه وسلم (حُكْمِي على الواحد حُكْمِي على الجماعة) ومنها أن الأمة مجمعةٌ على أنَّ اللهَ تعالى تعبَّدنا بالاستدلالِ بالأماراتِ على جهةِ القبلةِ عند اشتباهِها، وذلك أيضاً ممَّا لا يمكنُ التمسُّكُ بِهِ، لأنَّ الخصمَ لا يمنعُ من التمسُّكِ بالأمارات مُطلقاً، بل يجوزُ ذلك في القبلةِ وفي تقويم أروش الجنايات، وقيم المتلفاتِ وتقديرِ النفقات، وفيما كانتِ الأماراتُ فيهِ خفيَّةً؛ ولا يلزمُ مثلهُ في الأماراتِ الشرعيَّةِ والأقيسةِ، كيف وإنَّ مِنَ الخصوم مَنْ يمنعُ من صحَّةَ الاجتهادِ عند اشتباهِ القبلةِ، ويُوجِبُ التوجُّهَ إلى الجهاتِ الأربعِ، حتَّى يخرجَ عن العهدةِ بيقينٍ.

وأمَّا الحجَّةُ المعنويَّةُ فهي أنَّ النصَّ والإجماعَ ممَّا يقلُّ في الحوادثِ ويندرُ. فلو لم يكنِ القياسُ حجَّةً أفضى ذلك إلى خلوّ أكثرِ الوقائعِ عن الأحكام الشرعيَّةِ، وهو خلافُ المقصودِ من بعثةِ الرُّسُلِ، وذلك ممتنعٌ، وهي ضعيفةٌ أيضاً، وذلك لأنَّ الوقائعَ التي خلتْ عن النصوصِ والإجماعِ؛ إنَّما يلزمُ خلوُّها عن الأحكامِ الشرعيَّة أن لو لم يكنْ نفيُ الحكمِ الشرعيّ بعد ورود الشرعِ حكماً شرعياً؛ وأمَّا إذا كان حكماً شرعياً، وكان مُدركهُ شرعياً، وهو استصحابُ الحالِ، وانتفاء المداركِ الشرعية المقتضيةِ للأحكامِ الإثباتيةِ، فلا. وإنْ سلَّمنا أنَّ انتفاء الحكمِ عند انتفاء النصِّ والإجماعِ ليس حكماً شرعياً، ولكن إنَّما يمتنعُ ذلكَ أن لو كنَّا مكلَّفين بإثباتِ الأحكامِ الشرعيةِ في كلِّ قضيةٍ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ، وذلك لأنَّ الشارع كما يُوردُ إثباتَ الأحكامِ في بعضِ الوقائعِ قد يُوردُ نفيَها في بعضٍ آخرَ، على حسَبِ اختلافِ المصالحِ؛ ثم يلزمُ على ما ذكروهُ أنْ تكونَ المصالحُ المرسَلةُ الخليَّةُ عن الاعتبارِ حججاً في الشريعةِ، وهو مُحالٌ؛ وذلك لأنَّهُ ليس كلُّ واقعةٍ يمكنُ وجودُ النصِّ، أو الإجماعِ أو القياس فيها. فلو لم تكنِ المصلحةُ المرسَلةُ حجَّةً، أفضى ذلك أيضاً إلى خلوِّ الوقائعِ عن الأحكامِ الشرعيَّةِ؛ لعدمِ وجودِ النصّ أو الإجماعِ أو القياس فيها، والعذرُ إذ ذاك يكونُ مشتركاً.

والمعتمدُ في المسألة الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ.

---

(١) حديث: رجم النبي (ص) لماعز. رواه الشيخان من حديث أبي هريرة وابن عباس وجابر ومسلم من حديث بريدة.

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولى الأ بصارِ ﴾[1] أمرَ بالاعتبارِ، والاعتبارُ هو الانتقالُ من الشيء إلى غيرِه، وذلك متحقّقٌ في القياسِ حيث إنَّ فيهِ نقْلَ الحكمِ من الأصلِ إلى الفرعِ. ولهذا، قال ابنُ عباس في الأسنانِ، اَعْتَبِر حُكمَها بالأصابعِ، في أنَّ ديَتَها متساويةٌ؛ أطلق الاعتبارَ، وأراد بهِ نقلَ حكمِ الأصابعِ إلى الأسنانِ، والأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ وإذا ثبتَ أنَّ القياسَ مأمورٌ بهِ، فالأمرُ إمّا أنْ يكونَ للوجوبِ، أو للندبِ على ما سبق في الأوامرِ. وعلى كلا التقديرَينِ، فالعملُ بالقياس يكونُ مشروعاً.

فإنْ قيلَ لا نُسلِّمُ أنّهُ أمرٌ بالاعتبارِ، وصيغَةُ افعلوا متردّدةٌ بين الأمر وغيرِه، كما سبق في الأوامر، وليسَ جعلُها ظاهرةً في البعضِ أولى من البعضِ؛ سلّمنا أنّها للأمرِ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ الاعتبارَ ما ذكرتموهُ، بل هو عبارةٌ عن الاتّعاظِ؛ ويدلُّ عليهِ أمرانِ: الأوّلُ قولهُ تعالى: ﴿ إنَّ في ذلك لعبرةً لأولى الأبصارِ ﴾[2] وقولهُ: ﴿ وإنَّ لكم في الأنعامِ لعبرةً ﴾[3] والمرادُ بهِ الاتّعاظُ، إذ هو المتبادرُ إلى الفهمِ من إطلاقِ هذا اللفظِ. الثاني أنَّ القائس في الفروعِ إذا أقدَمَ على المعاصِي، ولم يتفكّر في أمرِ آخرتِهِ، يُقالُ إنَّهُ غيرُ معتبرٍ؛ ولو كان القياسُ هو الاعتبار، لما صحَّ سلبُ ذلك عنهُ. سلّمنا أنَّ الاعتبار ظاهرٌ في القياسِ، لكنَّهُ قد وُجِدَ في الآيةِ ما يمنعُ من الحملِ عليهِ ويصرفُهُ إلى الاعتبار بمعنى الاتّعاظِ، وذلك قولهُ تعالى: ﴿ يُخرّبون بيوتَهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ﴾[4] ولو كان الاعتبارُ بمعنى القياسِ لما حَسُنَ ترتيبُهُ على ذلك، وإنّما يحسُنُ ذلك عند إرادةِ الاتّعاظ. سلّمنا أنَّ المرادَ بهِ القياسُ، غير أنّهُ ليسَ في الآية صيغةُ عمومٍ تقتضِي العملَ بكلِّ قياسٍ، فكانتِ الآيةُ مُطلقةً، والمطلقُ إذا عُمِلَ بهِ في صورةٍ أو صُوَرٍ لا يبقى حجّةً فيما عداها، ضرورة الوفاء بالعملِ بدلالتِهِ؛ وقد عملنا بذلك في القياسِ العقليّ والقياسِ الذي علّتُهُ منصوصةٌ أو مُومى اليها، وبقياسِ الفروعِ على الأصولِ في امتناعِ إثباتِها بالقياسِ. سلّمنا العمومَ لكنّهُ قد خصّ بما كُلّفنا فيهِ باليقينِ وبما كان منصوصاً عليهِ، وبما لم نعلمْ لهُ أصلاً، ولا وصفاً جامعاً، فإنَّ القياسَ غيرُ مأمورٍ بهِ في ذلك كلّهِ. وكذلك إذا قال لوكيلهِ «أعتقْ غانماً لسوادِهِ» فإنّهُ لا يجوزُ تعديةُ ذلك إلى سالمٍ وإن كان مُسوداً. والعامُّ بعدَ التخصيصِ لا يَبقى حجّةً؛ وإنْ بقِي حجّةً، ففي أقلِّ ما يتناولهُ الأسمُ العامُّ،

---

(١) الحشر، ٢.
(٢) آل عمران، ١٣.
(٣) النحل، ٦٦.
(٤) الحشر، ٢.

على ما سبق في العمومِ. وإنْ سلَّمنا أَنَّهُ يَبقى حجَّةً فيما عدا محلّ التخصيصِ، غير أنَّ الآيةَ خطابٌ مع الموجودين، فيختصُّ ذلك بمنْ كان موجوداً في وقتِ نزولِ الوحي بالآية؛ وإنْ عمَّ جميعَ الأزمانِ ولكنَّهُ أمرٌ مُطلَقٌ، فلا يكونُ مُفيداً للفورِ، ولا للتكرارِ، وإنْ كان مُفيداً لذلك، لكن بطريقٍ ظنيٍّ لا قطعيٍّ. والمسألةُ قطعيَّةٌ لا ظنيَّةٌ.

والجوابُ عن السؤالِ الأوّل أنّا قد بيَّنّا أن صيغةَ (افعلْ) ظاهرةٌ في الطلبِ، وأنَّ الطلبَ لا يخرجُ عن اقتضاء الوجوبِ أو الندبِ في الأوامرِ، وأيُّ الأمرين قُدِّرَ، كان دليلاً على شرعِ القياسِ.

قولهم: لا نُسلِّمُ أن الاعتبارَ عبارةٌ عمَّا ذكرتموهُ ـــ قلنا: دليلهُ ما ذكرناهُ.

قولهم: يُطلَقُ بمعنى الاتّعاظ ـــ قلنا عنهُ جوابان: الأوّل المنعُ، ويدلُّ عليهِ قولهم «اعتبرَ فلان فاتَّعظ» ولو كان الاعتبارُ هو الاتّعاظ لَمَا حَسُنَ هذا الكلامُ والترتيبُ، ولأنَّ ترتيبَ الشيء على نفسهِ ممتنعٌ. الثاني أنَّ الاعتبارَ بمعنى الانتقالِ من الشيء الى غيرهِ، هو القياسُ، وهو متحقّقٌ في الاتّعاظِ؛ وذلك لأنَّ المتَّعِظَ بغيرهِ منتقلٌ من العلمِ بحالِ ذلك الغيرِ الى العلمِ بحالِ نفسهِ، فكان مأموراً بهِ من جهةِ ما فيهِ من الانتقالِ؛ وذلك هو القياسُ. وعلى هذا، فقد خرجَ الجوابُ عن الآيتين.

قولهم: القائسُ اذا كان مُعرِضاً عن أمرِ آخرتهِ، يقال إنهُ غيرُ معتبرٍ. قلنا لا يصحُّ ذلك بالنظرِ إلى كونهِ قائساً، وإنما صحَّ ذلك بالنظر الى أمر الآخرةِ، وانما أُطلِقَ النفيُ بطريقِ المجازِ نظراً الى إخلالهِ بأعظم المقاصدِ، وهو أمرُ المعاد.

وعن الثالث أنَّهُ إذا كان الانتقالُ متحقِّقاً في الاتِّعاظ على ما قدَّمناهُ، وذلك هو القياسُ، فلا نُسلِّمُ امتناعَ ترتيبِ القياسِ على ما ذكروهُ.

وعن الرابع أنَّ اللفظَ إنْ كانَ عاماً فهو المطلوبُ، وإن كان مُطلقاً، فيجبُ حملهُ على القياسِ الشرعيّ، نظراً إلى أنَّ الغالبَ من الشارعِ أنهُ إنَّما يُخاطبُنا بالأمور الشرعيةِ دونَ غيرها، وهو إمَّا أنْ تكونَ العلَّةُ فيهِ منصوصةً أو مستنبطةً؛ والأوّلُ ليسَ بقياسٍ على ما حقَّقناهُ قبل. وإنْ كانت مُستنبطةً فقد سلم صحَّة الاحتجاج ببعضِ الأقيسةِ المختلف فيها؛ ويلزمُ من ذلك تسليمُ الباقي ضرورة أنْ لا قائلَ بالفرقِ.

وعن الخامسِ: أنَّ العامَّ بعد التخصيصِ يكونُ حجَّةً فيا وراء صور التخصيصِ، على ما سبق في العمومِ.

وعن قولهم إنَّهُ خطابٌ مع الموجودين في زمن النبيِّ، عليهِ السلامُ، فلا يعمُّ — قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّهُ لا يعمُّ بتقديرِ الوجودِ والفهمِ. وإنْ سلَّمنا أنَّه لا يعمُّ بلفظِهِ، فهو عامٌّ بمعناهُ، نظراً إلى انعقادِ الإجماعِ على أنَّ أحكامَ الخطاب الثابتِ في زمنِ النبيِّ، عليهِ السلامُ، عامَّةٌ في حقِّ مَنْ بعدَ النبيّ صلَّى الله عليهِ وسلَّم. فإذا لم يكنِ الخطابُ عاماً بلفظِهِ، وجبَ أنْ يكونَ عاماً بمعناهُ، ضرورة انعقادِ الإجماعِ على ذلك. وبتقديرِ أنْ لا يكونَ عاماً لا بلفظِهِ ولا بمعناهُ، فهو حجَّةٌ على الخصومِ في بعضِ صُوَرِ النزاعِ، ويلزمُ من ذلك الحكم في الباقي، ضرورة أنْ لا قائلَ بالتفصيلِ.

وبهذا الجوابِ، يكونُ الجوابُ عن قولهم: إنَّ الأمرَ المُطلقَ لا يقتضِي الفورَ ولا التكرار.

وعنِ السؤالِ الأخير، أنَّ المسألةَ ظنيّةٌ غيرُ قطعيَّةٍ.

وأمَّا من جهةِ السُنَّةِ، فما رُوِيَ عن النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلم، أنَّهُ قال لمعاذ، حين بعثهُ إلى اليمنِ قاضياً «بمَ تحكم؟ قال: بكتابِ اللهِ. قال: فإنْ لم تَجِد، قال: فبسُنَّةِ رسولِ اللهِ. قال: فإنْ لم تجد، قال: أجتهدُ رأيي» والنبيُّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أقرَّهُ على ذلك. وقال: «الحمدُ للهِ الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ اللهِ لما يُحبُّهُ اللهُ ورسولُهُ»(١) واجتهادُ الرأيِ لا بُدّ وأنْ يكونَ مردوداً إلى أصلٍ، وإلاَّ كان مُرسلاً، والرأيُ المرسلُ غيرُ معتبرٍ؛ وذلك هو القياسُ.

وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنَّهُ قال لمعاذ وأبي موسى الأشعريّ، وقد أنفذهما إلى اليمنِ «بمَ تقضيانِ؟ فقالا: إنْ لم نجدِ الحكمَ في الكتابِ ولا السُنَّةِ، قِسنا الأمرَ بالأمرِ، فما كان أقربَ إلى الحقّ عملنا بهِ» صرحوا بالعملِ بالقياسِ والنبي، صلى الله عليهِ وسلَّم أقرَّهما عليهِ، فكان حجَّةً.

---

(١) حديث: قوله لمعاذ بما تحكم، قال: بكتاب الله...». رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو بن ناس من أصحاب معاذ بن معاذ.

وأيضاً ما رُويَ عنهُ عليهِ السلامُ، أنَّهُ قال لابنِ مسعود «أقضِ بالكتابِ والسُنَّةِ، إذا وجدتَهما، فإذا لم تجدِ الحكمَ فيهما، اجتهد رأيكَ» ووجهُ الاحتجاجِ بهِ كما تقدَّم في الخبرِ الأوَّل.

وأيضاً ما رُويَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنَّهُ لما سألتْهُ الجاريةُ الخثعمية وقالت «يا رسولَ اللهِ، إنَّ أبي أدركتْهُ فريضةُ الحجِّ شيخاً زَمِناً لا يستطيعُ أن يحجَّ. إنْ حججتُ عنهُ أينفعُهُ ذلك؟ فقال لها: أرأيتِ لو كان على أبيكِ دَينٌ فقضيتِهِ، أكانَ ينفعُهُ ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدَينُ اللهِ أحقُّ بالقضاء»[1] ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنَّهُ ألحقَ دَينَ اللهِ بدَينِ الآدميِّ في وجوبِ القضاء ونفعِهِ، وهو عينُ القياسِ. وما مثلُ هذا يسميهِ الأصوليُّونَ التنبيهَ على أصلِ القياسِ، كما سبق تحقيقُهُ.

وأيضاً ما رُويَ عنهُ، عليه السلامُ، أنَّهُ قال لأمِّ سلمةَ، وقد سئلتْ عن قُبلةِ الصائمِ «هل أخبرتِهِ أنّي أقبِّلُ وأنا صائمٌ»[2] وإنَّما ذكرَ ذلك تنبيهاً على قياس غيرِهِ عليهِ.

وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ أنَّهُ أمرَ سعدَ بنَ معاذ أنْ يحكمَ في بني قريظةَ برأيهِ، وأمَرَهم بالنزولِ على حكمِهِ، فأمر بقتلهم، وسَبْي نسائهم، فقال عليهِ السلامُ «لقد وافقَ حكمُهُ حكم اللهِ»[3].

وأيضاً ما رُويَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنَّهُ قال «لعنَ اللهُ اليهودَ، حرّمت عليهم الشحوم فجَملوها وباعوها وأكلوا أثمانَها»[4] حكمَ بتحريمِ ثمنها، باعتبارِ تحريمِ أكلها.

---

(١) حديث: قوله للجارية الخثعمية: «فدين الله أحق بالقضاء». الحديث متفق عليه من غير زيادة في آخره رواه ابن ماجة من طريق ابن عباس وفيه سنده محمد بن كريب قال فيه أحمد حديثه منكر.

(٢) حديث: قوله لأم سلمة: «هل أخبرته اني أقبل وأنا صائم». رواه مسلم من حديث حفصة واتفقا عليه من حديث أم سلمة بلفظ: «إنه كان يقبلها وهو صائم».

(٣) حديث: «لقد وافق حكمه حكم الله». متفق عليه بلفظ: «قضيت بحكم الله تعالى» وروى نحوه الترمذي والدارمي وأحمد.

(٤) حديث: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها». رواه مسلم من طريق جابر ابن عبدالله بلفظ: (قاتل الله اليهود أن الله عز وجل لما حرم عليهم شحومها (الخنزير) اجملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه).

وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنهُ علَّل كثيراً من الأحكامِ، والتعليلُ مُوجِبٌ لاتباعِ العلّةِ أين كانت، وذلك هو نفس القياسِ.

فمن ذلك قولهُ، عليهِ السلامُ «كنتُ نهيتُكم عنِ ادّخارِ لحومِ الأضاحى لأجلِ الدافةِ، فادّخروها»[1].

وقولهُ «كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القبورِ ألاَ فزوروها، فإنَّها تُذكِّركم بالآخرةِ»[2].

ومنها قولهُ لمَّا سُئِلَ عن بيعِ الرُّطَب بالتمر «أينقصُ الرُّطَبُ إذا يبسَ؟ فقالوا: نعم. فقال فلا إذاً»[3].

ومنها قولهُ في حقّ محرم وقَصَت بهِ ناقته «لا تخمروا رأسهُ ولا تُقرِبُوهُ طيباً، فإنهُ يحشَرُ يومَ القيامةِ مُلَبياً»[4].

ومنها قولهُ في حق شهداء أُحَد «زملوهم بكلومِهم ودمائِهم، فأنهم يُحشَرونَ يومَ القيامةِ، وأوداجُهم تشخبُ دماً، اللونُ لونُ الدمِ، والريحُ ريحُ المسكِ»[5].

ومنها قولهُ في الهرةِ: «إنَّها ليستْ بنجسة، إنَّها من الطوّافِين عليكم والطوافاتِ»[6].

---

(١) حديث: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة فادخروها». رواه مسلم من حديث عائشة وفي الباب عن جابر وسلمة بن الأكوع متفق عليها بلفظ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفنت فكلوا وتصدقوا وادخروا».

(٢) حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها انها تذكركم بالآخرة». روى مسلم وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من حديث بريدة وفي الباب عن أبي هريرة.

(٣) حديث: قوله في بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس...». رواه مالك والشافعي وأحمد وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي والبزار كلهم من حديث يزيد أبي عياش.

(٤) حديث: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً». رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي.

(٥) حديث: «زملوهم بكلومهم ودمائهم...». رواه النسائي عن عبدالله بن ثعلبة وهو حديث صحيح بلفظ: «زملوهم بدمائهم فإنه ليس من كلم يكلم من الله إلا وهو يأتي يوم القيامة يدمأ لونه لون الدم وريحه ريح المسك».

(٦) حديث: قوله في الهرة: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات». رواه الشافعي عن الثقة عن يحيى بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه وصححه البخاري والترمذي والعقيلي والدارقطني.

وقولهُ: «إذا استيقظ أَحدُكم من نومِ الليلِ، فلا يغمسْ يدَهُ في الاناءِ حتى يغسلها ثلاثاً، فإنَّهُ لا يدري أينَ باتَتْ يدُهُ»[1].

وقولهُ في الصيدِ: «فإنْ وقعَ في الماء فلا تأكل منهُ، لعلَّ الماء أعانَ على قتلهِ»[2].

وأيضاً قولهُ: «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزلْ فيهِ وحيٌ» والرأي إنما هو تشبيهُ شيءٍ بشيءٍ، وذلك هو القياس، إلى غيرِ ذلك من الأخبار المختلف لفظُها، المتَّحدِ معناها، النازل جملتُها منزلةَ التواتُر، وإن كانتْ آحادها آحاداً.

فإن قيل: أمَّا حيث معاذ فإنهُ مُرسَلٌ، وخبرُ واحدٍ وَرَدَ في إثباتِ كونِ القياس حجّةً، وهو ممَّا تعمُّ بهِ البلوى، والمرسلُ ليسَ بحجةٍ عندَ الشافعيِّ، وخبرُ الواحدِ، فيما تعمُّ بهِ البلوى ليسَ بحجةٍ عندَ أبي حنيفة، فالإجماعُ من الفريقين على أنهُ ليسَ بحجةٍ. والذي يدلُ على ضعفهِ أنَّ النبي عليهِ السلامُ، كان قد ولَّاهُ القضاء، وذلك لا يكونُ إلاَّ بعدَ معرفةِ اشتمال معاذ على معرفةِ ما بهِ يقضي، فالسؤال عمَّا عُلِمَ لا معنى لهُ. وأيضاً فإنهُ وَقَّفَ العملَ بالرأيِ على عدمِ وجدانِ الكتاب والسُنَّةِ، وَوقَّفَ العملَ بالسُنَّةِ على عدمِ وجدانِ الكتابِ. والأوَّلُ على خلافِ قوله تعالى: ﴿ما فرَّطنا في الكتابِ من شيء﴾[3] وعلى خلاف قولهِ: ﴿ولا رَطْبٍ ولا يابسٍ إلاَّ في كتابٍ مبين﴾[4] والثاني على خلافِ الدليلِ الدالّ على جواز نسخ الكتابِ وتخصيصهِ بالسُنَّةِ.

سلَّمنا صحَّتَهُ وأنهُ حجَّةٌ، غيرَ أنَّ اجتهادَ الرأي أعمُّ من القياس، وذلك لأنَّ اجتهادَ الرأي، كما يكونُ بالقياس، قد يكون بالاجتهادِ في الاستدلال بخفي النصوصِ من الكتابِ والسُنَّةِ، وطلب الحكمِ فيهما، وعلى التمسُّك بالبراءة الأصليَّةِ، ولفظهُ غيرُ عامٍّ في كلّ رأي، فلا يكونُ حملهُ على اجتهادِ الرأي بالقياس أولى من غيرهِ.

---

(١) حديث: «إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل...». متفق عليه من حديث أبي هريرة وله طرق منها للبخاري من حديث مالك أبي الزناد.

(٢) حديث: «فإن وقع في الماء فلا تأكل منه...». رواه مسلم في صحيحه في الصيد يقع في الماء: «فإن وجدته قد قتل فكل إلا أن تجده قد وقع في ماء فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك».

(٣) الانعام، ٣٨.

(٤) الانعام، ٥٩.

سلمنا أنَّ المراد بِهِ اجتهادُ الرأي بالقياس، غيرَ أن القياس ينقسمُ إلى ما علتهُ منصوصةٌ أو مومى اليها، وإلى ما علتهُ مستنبطة بالرأي، واللفظ أيضاً مطلق؛ وقد عملنا بِهِ في القياس الذي علتهُ منصوصةٌ على ما قالهُ النَّظّام.

سلَّمنا أنَّهُ حجَّةٌ مُطلقاً في كلّ قياسٍ، ولكن قبل اكمال الدين أو بعدَهُ؟ على ما قالَ تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دِينَكُم﴾[1] الأوَّلُ مُسلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ. وذلك أنَّ إكمالَ الدّينِ إنَّما يكونُ باشتمالِ الكتابِ والسُنَّةِ على تعريفِ كل ما لا بُدَّ من معرفتِهِ. وعلى هذا فالقياسُ لا حاجةَ إليهِ بعدَ ذلك. وبتقديرِ كونِهِ حجَّةً مُطلقاً، لكن فيما تُعبد في إثباتِهِ بالظنِّ لا باليقينِ. والقياسُ ليس من هذا الباب.

وبهذا يكونُ الاعتراضُ على حديثِ ابنِ مسعود أيضاً.

وأمَّا حديث الجارية الخثعمية، فالورودُ عليهِ من جملةِ الأسئلةِ الواردةِ على حديثِ معاذ، أنهُ خبرُ واحدٍ فيما تعمُّ بِهِ البلوى، وأنهُ ظنيٌّ فلا يُتمسَّكُ بِهِ في مسائلِ الأصولِ، وهما عامَّان في جميعِ ما ذُكِرَ من الأخبارِ ويخصه أنَّ النبيَّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، إنَّما ذكرَ دينَ الآدميّ بطريقِ التقريبِ إلى فهم الجاريةِ في حصولِ نفعِ القضاء. أمَّا أن يكونَ ذلك بطريقِ القياسِ، فلا.

وأمَّا حديثُ أمّ سلمة فيدلّ على أن فعل النبي صلى الله عليهِ وسلَّم حجَّة متبعة، أما أن يكون ذلك بطريق القياس على فعل النبي صلى الله عليهِ وسلَّم، فلا.

وأمَّا حديثُ سعدِ بنِ معاذ، فليس فيهِ أيضاً ما يدلُّ على صحَّةِ القياسِ فإنَّ أمرَهُ لهُ بأن يحكمَ في بني قريظة برأيهِ لا يخصُّ القياسَ، لما تقدَّم من أنَّ اجتهادَ الرأي أعمُّ من القياسِ، فلعلَّهُ أمرَهُ أن يحكمَ باجتهاد رأيهِ في الاستدلالِ بخفيّ النصوصِ من الكتابِ والسُنَّةِ. ولذلك، قال، عليهِ السلامُ «لقد وافقَ حكمُهُ حكمَ اللهِ ورسولِهِ».

وأمَّا خبرُ تحريمِ الشحومِ على اليهودِ فليسَ فيهِ ما يدلُّ على تحريم البيعِ بالقياسِ على تحريمِ الأكلِ، فإنَّ تحريمَ الشيء أعمُّ من تحريمِ أكلِهِ، فإنَّ تحريمَ الشيء تحريمٌ للتصرُّفِ فيهِ مُطلقاً. وبتقديرِ أنْ يكون تحريمُ الأكلِ مُصرَّحاً بِهِ، فالمرادُ بِهِ تحريمُ التصرُّف

---

(١) المائدة، ٣.

مُطلقاً، بدليل قولهِ تعالى: ﴿ولا تأكُلُوا أمْوَالَكُم بينكُم بالباطلِ﴾[1] وقوله: ﴿ولا تَقْرَبُوا مال اليتيم﴾[2]. وقوله: ﴿ولا تأكُلُوا أموالَهم إلى أموالكم﴾[3] والمرادُ بهِ المنعُ من التصرُّفِ في ذلك بغير حقٍّ.

وأمَّا الأخبارُ الدالَّةُ على تعليلِ الأحكامِ، فليسَ يلزمُ من تعليلِ الحكمِ المنصوص عليهِ بعلَّةٍ، إلحاقُ غيرِ المنصوص، بهِ لاشتراكهما في تلك العلَّةِ، إذ هو محلُّ النزاعِ. وليس في الأخبار مَا يدلُّ على الإلحاقِ، بل التعليلُ إنما كان لتعريفِ الباعث على الحكمِ، ليكونَ أقربَ إلى الانقياد، وأدعى إلى القبولِ. ولهذا أمكن التنصيصُ على العلة القاصرةِ، ولا قياسَ عنها. وبتقدير دلالتها على الإلحاقِ. فالعللُ فيها منصوصةٌ ومومى اليها. ونحن نقولُ بهذا النوع من القياس، كما قالهُ النَّظَّامُ، وقولهُ عليهِ السلامُ «إني أحكمُ بينكم بالرأي فيما لم ينزلْ فيهِ وحْيٌ» فهو على خلافِ قولهِ تعالى: ﴿وما ينطقُ عن الهوى، إن هو إلاَّ وحْيٌ يوحى﴾[4] وبتقدير أن يكونَ حكمُهُ بالرأي، فلا يلزمُ أن يكونُ ذلك بالقياس لما تقدَّم. وبتقدير أن يكونَ بالقياس، فلا يلزمُ من جوازِ التمسُّكِ بالقياس للنبيِّ عليهِ السلامُ، مع كونهِ معصوماً عن الخطإِ، مسدَّداً في أحكامهِ، جوازُ ذلك لغيرهِ.

والجوابُ عن السؤال الأوَّل على خبرِ معاذ أنَّا قد بيَّنا أنَّ المرسَلَ وخبرَ الواحدِ فيما تعمُّ بهِ البلوى حجّةٌ. وأمَّا سؤال معاذ عمَّا بهِ يقضي، فإنما كان قبل تولِّيهِ القضاء، ليعلمَ صلاحيتهُ لذلك وإن كان ذلك بعد توليهِ القضاء، فإنما كان ذلك بطريقِ التأكيدِ، أو بأعلام الغيرِ بأهليتهِ للقضاء، وأما توقيفهُ للعمل بالرأي على عدمِ وجدان الكتاب والسُّنَّةِ فغيرُ مُخالفٍ لقولهِ تعالى: ﴿ما فرَّطنا في الكتابِ من شيء﴾[5] إذ المراد منهُ إنما هو عدمُ التفريط فيما وردَ من الكتابِ، لا أنَّ المرادَ بهِ بيانُ كلّ شيء، فإنَّا نعلمُ عدم اشتمالهِ على بيانِ العلومِ العقليَّةِ من الهندسيةِ والحسابيةِ وكثيرٍ من الأحكامِ الشرعيَّةِ، وبتقدير أن يكونَ المرادُ بهِ بيانَ كلّ شيء، لكنْ لا بطريقِ الصريحِ، بل بمعنى أنهُ أصلٌ لبيانِ كل شيء. فإنهُ أصلٌ لبيانِ صدق الرسولِ في قولهِ، وقولهُ بيانٌ للقياسِ وغيرهِ وبهِ يخرج

(١) البقرة، ١٨٨.
(٢) الأنعام، ١٥٢.
(٣) النساء، ٢.
(٤) النجم، ٣.
(٥) الأنعام، ٣٨.

الجوابُ عن الآيةِ الأخرى، وأما توقيفهُ العملَ بالسُنّةِ على عدمِ الكتابِ، فالمرادُ بهِ الكتابُ الذي لا مُعارِضَ لهُ ولا ناسخ؛ ويجبُ تنزيلهُ على ذلك، ضرورة الجمع بين تقريرِ النبي عليهِ السلامُ، لهُ على ذلك، وبين الدليلِ الدالّ على نسخِ الكتابِ وتخصيصهِ بالسُنّةِ.

وعن السؤال الثاني: أنهُ يمتنعُ حملُ اجتهادِ الرأي على الاجتهاد في الاستدلال بخفيِّ نصوصِ الكتابِ والسُنّةِ، لأن قولهُ «فإنْ لم تجد» عامٌّ في الجليّ والخفي، بدليلِ صحّةِ الاستثناء وورودِ الاستفهامِ. فتخصيصُ ذلك بالجليّ دون الخفيّ من غيرِ دليلٍ ممتنعٌ، والتمسُّكُ بالبراءةِ الأصليّةِ في نفي الأحكام الشرعيةِ، ليسَ بحجّةٍ على ما يأتي. فلا يكونُ اجتهادُ الرأي فيهِ مستنداً للحكمِ. وبتقدير أنْ يكونَ حجّةً، فذلك معلومٌ لكلّ عاقلٍ، فلا يكونُ مفتقراً الى اجتهادِ الرأي.

وعن السؤال الثالث: أنّا لا نُسلِّمُ أن ما كانت علتهُ منصوصةً يكون قياساً على ما سيأتي. وإن سلَّمنا أنهُ قياسٌ فما ذكرناهُ، وإن لم يكنْ حجّةً على النظّام، فهو حجّةٌ على غيرهِ.

وعن الرابع: أنَّ إكمالَ الدّينِ، إنما يكون ببيانِ كلِّ شيء، إمّا بلا واسطةٍ، أو بواسطةٍ، على ما بيّنّاهُ. وعلى هذا فلا يمتنعُ العملُ بالقياس بعدَ إكمال الدّين، لكونهِ من جملةِ الوسائط.

وعن الخامس: ما سبق من أنَّ المسألةَ ظنيّةٌ غيرُ قطعيةٍ. وعلى هذا فلا يخفى الجوابُ عمّا يعترضُ بهِ على خبرِ ابن مسعود.

وكذلك جوابُ كلّ ما يُعترض بهِ من هذه الأسئلةِ على باقي الأخبارِ.

وما ذكروهُ على خبرِ الجاريةِ الخثعميةِ فبعيدٌ أيضاً، فإنهُ لو لم يكنْ مدركُ الحكمِ فيما سألتْ عنهُ القياس على دَينِ الآدميّ، لما كان التعرُّضُ لذكرهِ مُفيداً، بل كان يجبُ الاقتصارُ على قولهِ «نعم».

وما ذكروهُ على حديثِ أمِّ سلمةَ، فغيرُ صحيحٍ. وذلك، لأنهُ لو لم يكنْ اتباعنا لهُ في فعلهِ، بطريق التأسّي بهِ، لما كان حكمُ فعلهِ ثابتاً في حقّنا، ولا معنى للقياسِ سوى ذلك.

وما ذكروهُ على حديثِ سعدِ بن معاذ، باطلٌ أيضاً؛ لأنَّ حكمَهُ لو كانَ مُستنداً إلى الكتابِ أو السُنَّةِ، لما كان ذلك برأيِهِ، وقد قال «أحكمْ فيهم برأيكَ» وقوله عليهِ السلامُ: «لقد وافقَ حكمَهُ حكمَ اللهِ ورسولِهِ»[1] لا مُنافاةَ بينَهُ وبين الحكمِ بالقياسِ، فإنَّهُ إذا كان القياسُ من طُرُقِ الشرعِ، فالحكمُ المستندُ إليهِ يكونُ حكماً للهِ ولرسولِهِ.

وما ذكروهُ على خبرِ الشحومِ، مندفعٌ من حيث إنَّ الظاهرَ من إضافةِ التحريمِ إلى المأكولِ إنَّما هو تحريمُ الأكلِ. وكذلك التحريمُ المضافُ إلى النساء إنَّما هو تحريمُ الوطء، وإلى الدابّةِ تحريمُ الركوبِ، وإلى الدّارِ تحريمُ السُكنى. وكذلك في كل شيء على حسبهِ؛ وهو المتبادِرُ إلى الفهمِ عند إطلاقِهِ. فتحريمُ البيعِ لا يكونُ مأخوذاً من مُطلقِ التحريمِ المضافِ إلى أكل الشحومِ، فلم يبقَ إلاَّ أنْ يكونَ بطريقِ الإلحاقِ بهِ، وهو معنى القياسِ.

وما ذكروهُ على الأخبارِ الدالَّةِ على التعليلِ بالعللِ المذكورةِ من أنَّ ذلك لا يدلُّ على التعديةِ، فحقٌّ. غير أن ما ذكروهُ بتقدير تسليم التعديةِ على مذهبِ النَّظّامِ، فقد سبقَ جوابُهُ.

وأمَّا الإجماعُ، وهو أقوى الحججِ في هذهِ المسألةِ، فهو أنَّ الصحابةَ اتَّفقوا على استعمالِ القياسِ في الوقائعِ التي لا نصَّ فيها من غيرِ نكيرٍ من أحدٍ منهم:

فمن ذلك رجوعُ الصحابةِ إلى اجتهادِ أبي بكر رضي الله عنهُ في أخذِ الزكاةِ من بني حنيفةَ وقتالِهم على ذلك، وقياس خليفةِ رسولِ اللهِ على الرسولِ في ذلك بوساطةِ أخذِ الزكاةِ للفقراء وأربابِ المصارفِ.

ومن ذلك قولُ أبي بكرَ لمَّا سُئلَ عن الكَلالةِ «أقولُ في الكَلالةِ برأيي، فإن يكنْ صواباً، فمن اللهِ، وإن يكنْ خطأ فمنّي ومن الشيطانِ»، الكلالةُ ما عدا الوالدَ والولدَ.

ومن ذلك أن أبا بكرٍ ورَّثَ أمَّ الأمِّ دونَ أمِّ الأبِ، فقال لهُ بعضُ الأنصارِ «لقد وَرثتَ امرأةً من ميتٍ، لو كانت هي الميتةُ لم يَرِثْها، وتركتَ امرأةً لو كانتْ هي الميتة ورث جميعَ ما تركت» فرجعَ الى التشريكِ بينهما في السدس.

---

(١) تقدم ص، ٢٩٤.

ومن ذلك حكمُ أبي بكر بالرأي في التسويةِ في العطاء حتى قال لهُ عُمَرُ «كيف تجعلُ من تَرَكَ ديارَهُ وأموالهُ، وهاجرَ إلى رسولِ اللهِ، كَمَنْ دخلَ في الإسلام كُرهاً؟ فقال أبو بكر: إنَّما أسلموا للهِ، وأجورُهم على اللهِ، وإنَّما الدنيا بلاغٌ» وحيثُ انتهتِ النوبةُ إلى عُمَرَ فرّقَ بينهم.

ومن ذلك قياسُ أبي بكر تعيين الإمام بالعهدِ على تعيينهِ بعقدِ البيعةِ، حتى إنَّهُ عهدَ إلى عُمَرَ بالخلافةِ، ووافقهُ على ذلك الصحابةُ.

ومن ذلك ما رُويَ عن عمر أنَّهُ كتبَ إلى أبي موسى الأشعري «اعرفِ الأشباه والأمثالَ، ثمَّ قِس الأمورَ برأيكَ».

ومن ذلك قولُ عُمَر «أقضِي في الجدِّ برائي، وأقولُ فيهِ برائي» وقضى فيهِ بآرَاء مختلفةٍ.

ومن ذلك قولهُ لما سَمعَ حديثَ الجنينِ «لولا هذا لقضينا فيهِ برأينا».

ومن ذلك أنَّهُ لمَّا قيلَ لهُ في مسألةِ المشرّكةِ «هَبْ أنَّ أبانا كانَ حِمَاراً، ألسنا من امٍّ واحدةٍ» فشرّك بينهم.

ومن ذلك أنَّهُ لما قيل لعُمَرَ إنَّ سَمُرةَ قد أخذ الخمرَ من تجّار اليهود في العشورِ، وخلّلها وباعها، قال: «قاتلَ اللهُ سَمُرةَ! أما عَلِمَ أنَّ رسولَ اللهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، قال: لعن اللهُ اليهودَ، حرِّمتْ عليهم الشحومَ، فجمَلوها وباعوها وأكلوا أثمانها»[1] قاسَ الخمرَ على الشحمِ، وأنَّ تحريمَها تحريمٌ لثمنها.

ومن ذلك أنَّهُ جلدَ أبا بَكرةَ حيث لم يكمل نصاب الشهادةِ، بالقياسِ على القاذفِ، وإن كان شاهداً لا قاذفاً.

ومن ذلك قولُ عثمان لعُمرَ في واقعةٍ «إنْ تتبعْ رأيكَ، فرأيُكَ أسَدُّ، وإن تتبع رأىَ مَنْ قبلَكَ، فنعمَ ذلك الرأيُ كان» ولو كان فيهِ دليلٌ قاطعٌ على أحدِهما لم يُجزْ تصويبَهما.

ومن ذلك أنهُ ورّث المبتوتةَ بالرأي.

---

(١) تقدم ص، ٢٩٤.

ومن ذلك قولُ عليٍّ عليهِ السلام في حدِّ شاربِ الخمرِ «إنهُ إذا شربَ سكِر، وإذا سكر هذَى، وإذا هذَى افترى، فَحُدُّوهُ حدَّ المفترين» قاس حدَّ الشاربِ على القاذفِ.

ومن ذلكَ أن عُمَرَ كان يشكُّ في قَوَدِ القتيلِ الذي اشترك في قتلهِ سبعةٌ، فقال له عليٌّ يا أميرُ المؤمنين، أرأيتَ لو أنَّ نفراً اشتركوا في سَرِقةٍ، أكنتَ تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذلكَ وهو قياسٌ للقتلِ على السرقةِ.

ومن ذلك ما رُويَ عن عليٍّ أنهُ قال في أمهات الأولادِ «اتَّفَقَ رأيي ورأيُ عُمَرَ على أنَّ لا يُبَعْنَ، وقد رأَيتُ الآنَ بيعهُنَّ» حتى قال لهُ عبيدة السلمانيّ «رأيُكَ مع الجماعةِ أحبُّ إلينا من رأيِكَ وحدَك».

ومن ذلك قولُ عليّ في المرأةِ التي أجهضتْ بفزعها، بإرسالِ عُمَرَ إليها، أمَّا المأثمُ فأرجو أن يكونَ منحطاً عنك، ورأى عليك الديةَ، فقال لهُ: عزمتُ عليكَ أن لا تبرح حتى تضربَها على بني عديّ، يعني قومَهُ؛ وألحقهُ عثمان وعبد الرحمن بن عوف بالمؤدِّب وقالا: إنما أنتَ مؤدِّب، ولا شيء عليك.

ومن ذلك قولُ ابن عبَّاس، لما وَرَّث زيدٌ ثلثَ ما بقيَ في مسألةِ زوجٍ وأبوين، «أين وجدتَ في كتاب اللهِ ثلثَ ما بقيَ؟» فقال لهُ زيدٌ: أقولُ برأيي، وتقولُ برأيك.

ومن ذلك قولهُ في مسألةِ الجدّ «ألا يتّقِي اللهَ زيدٌ يجعلُ ابن الابن ابناً ولا يجعلُ أبَا الأب أباً».

ومن ذلك قولُ ابنِ مسعود في المفوّضةِ، برأيِهِ بعد أن استمهلَ شهراً، وأنهُ كان يُوصِي من يلي القضاء بالرأي ويقولُ «لا ضيرَ في القضاء بالكتاب والسُنَّةِ وقضايا الصالحين، فإن لم تجد شيئاً من ذلك، فاجتهد رأيكَ».

ومن ذلك اختلافُ الصحابةِ في الجدّ حتى ألحقهُ بعضهم بالأب في إسقاطِ الأخوةِ، وألحقهُ بعضهم بالأخوةِ.

ومن ذلك اختلافُهم في قولِ الرَّجُلِ لزوجتهِ «أنتِ عليَّ حرامٌ» حتى قال أبو بكر وعمر: هو يمينٌ. وقال عليٌّ وزيدٌ: هو طلاقٌ ثلاث. وقال ابنُ مسعود: هو طلقةٌ واحدةٌ. وقال ابنُ عبَّاس هو ظهارٌ، إلى غيرِ ذلك من الوقائع التي لا تحصى، وذلك يدلُّ على أنَّ

الصحابة مثّلوا الوقائعَ بنظائرِها، وشبّهوها بأمثالها وردُّوا بعضَها إلى بعضٍ في أحكامها، وأنهُ ما من واحدٍ من أهلِ النظرِ والاجتهادِ منهم، إلاَّ وقد قال بالرأي والقياس. ومَنْ لم يُوجد منهُ الحكمُ بذلك، فلم يُوجد منهُ في ذلك إنكارٌ، فكان إجماعاً سكوتياً، وهو حجَّةٌ مُغلّبةٌ على الظنِّ، لما سبق تقريرُهُ في مسائلِ الإجماع. وإنما قلنا إنهم قالوا بالرأي والقياس في جميعِ هذهِ الصُوَرِ، وذلك لا بُدَّ لهم فيها من مُستَنَدٍ، وإلاَّ كانتْ أحكامهم بمحضِ التشهي والتحكمِ في دينِ اللهِ من غيرِ دليلٍ، وهو ممتنعٌ، وذلك المستندُ يمتنعُ أن يكون نصاً، وإلاَّ لأظهرَ كلُّ واحدٍ ما اعتمدَ عليهِ من النصِّ، إقامةً لعذرِهِ ورداً لغيرِهِ عن الخطإِ بمخالفتهِ على ما اقتضته العادةُ الجاريةُ بينَ النظَّارِ، ولأنَّ العادةَ تُحيلُ على الجمعِ الكثيرِ كتمانَ نصٍّ دعتِ الحاجةُ إلى إظهارِهِ في محلِّ الخلافِ. وهذا بخلافِ ما إذا أجمعوا على حكمٍ في واقعةٍ بناء على نصٍّ، فإنهُ لا يمتنعُ اتّفاقهم على عدَمِ نقلهِ، بناء على الاكتفاء في ذلك الحكمِ بإجماعهم، ولو أظهروا تلك النصوصَ، واحتجُّوا بها، لكانتِ العادةُ تُحيلُ عدمَ نقلِها، فحيث لم تُنقلْ، دلَّ على عدَمِها، وإذا لم يكن نصًا، تعيَّن أنْ يكونَ قياساً واستنباطاً.

فإنْ قيل: لا نُسلِّمُ أنَّ أحداً من الصحابةِ عملَ بالقياسِ، وما نُقِلَ عنهم من الاجتهادِ في الوقائعِ المذكورةِ والعملِ بالرأي، فلعلهم إنَّما استندوا فيهِ إلى الاجتهادِ في دلالاتِ النصوصِ الخفيَّةِ من الكتابِ والسُنَّةِ، كحمل المُطلَقِ على المقيَّدِ، والعامّ على الخاصّ، وترجيح أحدِ النصَّين على الآخر، والنظرِ في تقريرِ النفي الأصلي، ودلالةِ الاقتضاء، والإشارةِ، والتنبيهِ، والإيماء، وأدلةِ الخطابِ، وتحقيقِ المناط، وغيرِ ذلك من الاجتهاداتِ المتعلّقة بالأدلَّةِ النصيَّةِ.

قولكم: لو كان ثَمَّ نصٌّ لظهر — قلنا: ولو كانوا قائسين لتلك الصُّوَرِ على غيرها، لأظهروا العللَ الجامعةَ فيها، وصرَّحوا بها كما في النصوصِ؛ ولو أظهروها واحتجُّوا بها؛ لنُقِلَتْ أيضاً؛ فعدمُ نقلِها يدلُّ على عدَمِها. وإذا لم يكن قياسٌ واستنباطٌ، تعيَّن أن يكونَ المستندُ إنَّما هو النصّ، وليس أحدُ الأمرَينِ أولى من الآخرِ. وما نُقِلَ عن الصحابةِ من التصريحِ بالعملِ بالرأي في الوقائعِ المذكورةِ، لا يلزمُ أن يكون قياساً، فإنَّ اجتهادَ الرأي أعمُّ من اجتهادِ الرأي بالقياسِ، على ما تقرَّر، ولا يلزمُ من وجودِ الأعمّ وجودُ الأخصّ. سلَّمنا أنَّهم عملوا بالقياسِ، غير أنَّا لا نُسلِّمُ عملَ الكلّ بهِ، فإنَّهُ لم يُنقَلْ ذلك إلاَّ عن

جماعةٍ يسيرةٍ لا تقومُ الحجّةُ بقولهم.

قولكم إنّهُ لم يُوجدَ من غيرِهم نكيرٌ عليهم ــ لا نُسلّمُ ذلك. وبيانُ وجودِ الإنكار ما رُوِيَ عن أبي بكر أنّهُ لما سُئِلَ عن الكلالةِ قال: «أيُّ سماء تُظِلُّني، وأيُّ أرض تُقِلُّني، إذا قلتُ في كتابِ اللهِ برأيي» وأيضاً ما رُوِيَ عن عُمَرَ أنّهُ قال: «إياكم وأصحابَ الرأي، فإنّهم أعداء الدّين، أعيتهم الأحاديثُ أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضَلُّوا وأضلُّوا» وقال: «إياكم والمكايلةَ» فسُئِلَ عن ذلك، فقال: «المقايسة» ورُوِيَ عن شُرَيح أنّهُ قال كتبَ اليَّ عُمرُ «اقض بما في كتابِ اللهِ، فإنْ جاءك ما ليس في كتابِ الله، فاقض بما في سُنّةِ رسولِ اللهِ، فإن جاءك ما ليس في سُنّة رسول الله فاقضِ بما أجمع عليهِ أهلُ العلمِ، فإنْ لم تجد، فلا عليكَ أن لا تقضِيَ» وأيضاً ما رُوِيَ عن عليّ، رضي اللهُ عنهُ، أنّهُ قالَ لعمر في مسألةِ الجنين «إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا، فقد غشُّوكَ» ورُوِيَ عن عثمان وعليّ أنّهما قالا «لو كان الدينُ بالقياسِ، لكان المسحُ على باطنِ الخفّ أولى من ظاهرِهِ» ورُوِيَ عن ابنِ عبّاس أنّهُ قال: «إنّ اللهَ تعالى قال لنبيّهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم: ﴿وأنِ احكمْ بينهم بما أنزلَ اللهُ﴾(1) ولم يقُلْ بما رأيتَ ولو جُعِلَ لأحدٍ أنْ يحكمَ برأيهِ، لجُعِلَ ذلك لرسولِ اللهِ» وقال: «إياكم والمقاييسَ، فإنّما عُبدت الشمسُ والقمرُ بالمقاييس» وقال: «إنّ اللهَ لم يجعلْ لأحدٍ أن يحكمَ في دينهِ برأيهِ» ورُوِيَ عن ابنِ عُمر أنّهُ قال: «السُنّةُ ما سنّهُ رسولُ اللهِ، لا تجعلوا الرأيَ سُنّةً» وقال أيضاً «إنّ قوماً يُفْتُون بآرائهم، لو نزلَ القرآنُ، لنزلَ بخلافِ ما يُفتُون» وقال أيضاً: «اتّهموا الرأيَ على الدينِ، فإنهُ منّا تكلُّفٌ وظن، وان الظنّ لا يُغني من الحقّ شيئاً» ورُوِيَ عن ابنِ مسعود أنّهُ قال: «إذا قُلتم في دينكم بالقياسِ، أحللتم كثيراً ممّا حرّم اللهُ، وحرّمتم كثيراً ممّا حلّل اللهُ» وقال أيضاً «قُرّاؤكم صلحاؤكم، يذهبون ويتخذُ الناسُ رءوساً جهّالاً، يقيسون ما لم يكنْ بما كان» وقالت عائشة «أخبروا زيدَ ابن أرقم أنّهُ أحبطَ جهادَهُ مع رسولِ اللهِ بفتواهُ بالرأي في مسألةِ العِينَةِ» وقد أنكر التابعون ذلك أيضاً، حتى قال الشعبيّ «ما أخبروك عن أصحابِ مُحمّد، فاقبلْهُ، وما أخبروكَ عن رأيهم فألْقِهِ في الحُشّ» وقال مسروق «لا أقيسُ شيئاً بشيء، أخافُ أن تزلّ قدمٌ بعد ثبوتِها» وكان ابن سيرين يذمُّ المقاييس ويقولُ «أوّلُ من قاسَ إبليس».

---

(1) المائدة، ٤٩.

ومع هذهِ الإنكارات من الصحابةِ والتابعين فلا إجماعَ.

سلَّمنا أَنَّهُ لم يظهرِ النكيرُ في ذلك، لكن لا يلزمُ منهُ أن يكون سكوتُ الباقين عن موافقةٍ، لما ذكر في الإجماع. سلَّمنا أَنَّهُ عن موافقةٍ، لكنَّهُ لا حجَّةَ في إجماعِ الصحابةِ. وكيف يُقالُ بذلك وقد عدلوا عمَّا أمروا بهِ، ونُهوا عنهُ، وتجبَّروا وتآمَرُوا وجعلوا الخلافَ طريقاً إلى أغراضِهم الفاسدة. حتى جرى بينهم ما جرى من الفتنِ والحروبِ، وتألَّبُوا على أهلِ البيتِ، وكتموا النصَّ على عليّ، رضيَ اللهُ عنهُ، وغصبوه الخلافة، ومنعوا فاطمة إرثَها من أبيها؛ المنصوص عليهِ في كتابِ اللهِ، بروايةٍ انفردَ بها أبو بكر، وعدلوا عن طاعةِ الإمامِ المعصومِ؛ المحيطِ بجميعِ النصوصِ الدالَّةِ على جميعِ الأحكامِ الشرعيَّةِ، إلى غيرِ ذلك من الأمورِ التي لا يجوزُ معها الاحتجاجُ بأقوالِهم. وهذا السؤالُ ممَّا أوردَهُ الرافضةُ.

سلَّمنا أنَّ قولَ البعضِ بالقياسِ، وسكوتَ الباقين حجَّةٌ، لكنَّها حجَّةٌ ظنية، على ما سبق في الإجماع. وكونُ القياسِ حجَّةً أمرٌ قد تعبدنا فيهِ بالعلمِ؛ فلا يكونُ مُستفاداً من الدليلِ الظنيّ. سلَّمنا صحَّةَ الاحتجاجِ بهِ، ولكن ما المانعُ أن يكونَ عملهم بالقياسِ المنصوصِ على علَّتهِ؛ ونحنُ نقولُ بهِ، كما قالهُ النَّظَّامُ والقاشانيّ والنهروانيّ. سلَّمنا عملهم بكلّ قياسٍ؛ لكنْ لِمَ قلتم إنَّهُ إذا جازَ العملُ بالقياس للصحابة، جازَ ذلك لمن بعدَهم؛ وذلك لأنَّ الصحابةَ لِمَا كانوا عليهِ من شدَّةِ اليقينِ، والصلابةِ في الدينِ ومشاهدةِ الوحي والتنزيل، وكثرةِ التحفُّظِ في أمورِ دينهم، حتى نُقِلَ عنهم قتلُ الآباء والأبناء، وبذل الأنفس والأموال، ومهاجرةُ الأهلِ والأوطانِ في نُصرةِ الدين، حتى وردَ حقَّهم من التفضيلِ والتعظيمِ في الكتابِ والسُنَّةِ ما لم يَرِد مثلُهُ في حقِّ غيرهم، على ما ذُكِرَ في الأجماعِ. وعند ذلك، فلا يلزمُ من جوازِ عملهم بالقياسِ، جوازُهُ لغيرِهم.

سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على صحَّةِ القياسِ، وأنَّا متعبَّدُونَ بهِ، لكنَّهُ مُعارَضٌ بالكتابِ والسُنَّةِ.

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ آمنوا لا تُقَدِّمُوا بينَ يَدي اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[1] والحكمُ بالقياسِ تقدّمٌ بين يدي اللهِ ورسولهِ، لأنَّهُ حكمٌ بغيرِ قوليهما. وقولُهُ تعالى: ﴿وأنْ

---

(١) الحجرات، ١.

تقُولوا على اللهِ ما لا تعلمون ﴾[1] وقولهُ تعالى: ﴿ ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بهِ علمٌ ﴾[2] والحكم بالقياسِ قولٌ بما لا يُعْلَمُ. وقولهُ تعالى: ﴿ إنَّ الظَّنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً ﴾[3] وقولهُ تعالى: ﴿ إنَّ بعضَ الظنِّ إثمٌ ﴾[4] وقولهُ تعالى: ﴿ وأن آحكم بينهم بما أنزل اللهُ ﴾[5] والحكمُ بالقياسِ حكمٌ بغيرِ ما أنزل اللهُ. وقولهُ تعالى: ﴿ وما اختلفتُم فيهِ من شيءٍ فحكمُهُ إلى اللهِ ﴾[6] وقولُهُ تعالى: ﴿ فإنْ تنازعتُم في شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ ﴾[7] والحكمُ بالقياس لا يكونُ حكماً للهِ، ولا مردوداً إليهِ. وقولهُ تعالى: ﴿ ما فرَّطنا في الكتابِ من شيءٍ ﴾[8] وقولهُ تعالى: ﴿ ولا رَطْبٍ ولا يابسٍ إلاَّ في كتابٍ مبينٍ ﴾[9] وذلك يدلُّ على أنهُ لا حاجةَ إلى القياسِ.

وأمَّا من جهةِ السُنَّةِ فما رَوى عُمَرُ عن النبيِّ، صلَّى الله عليهِ وسلم، «قال ستفترقُ أمَّتي فرقاً أعظمها فتنةً، الذين يقيسون الأمورَ بالرأي»[10] وأيضاً ما رَوَى أبو هريرة، رضي الله عنهُ، عن النبيِّ، صلى الله عليهِ وسلم. أنهُ قال «تعملُ هذهِ الأمَّةُ بُرهَةً بكتابِ اللهِ، وبرهةً بسُنَّةِ رسول اللهِ، وبرهةً بالرأي، فإذا فعلوا ذلك ضلُّوا وأضلُّوا» وذلك يدلُّ على أنَّ القياسَ والعملَ بالرأي غيرُ صحيح.

والجوابُ: قولهم لا نُسلِّمُ أن أحداً من الصحابةِ عملَ بالقياس قلنا: دليلهُ ما ذكرناهُ.

قولهم: يحتملُ أن يكون عملهم بدلالاتِ النصوصِ الخفيَّةِ قلنا: لو كانَ كذلك لظهرَ المستندُ واشتهر، على ما قرَّرناهُ.

قولهم: ولو كان ذلك لمحضِ القياسِ، لأظهروا العلل الجامعةَ، وصرَّحوا بها كما في

---

(1) البقرة، ١٦٩.
(2) الأسراء، ٣٦.
(3) النجم، ٢٨.
(4) الحجرات، ١٢.
(5) المائدة، ٤٩.
(6) الشورى، ١٠.
(7) النساء، ٥٩.
(8) الأنعام، ٣٨.
(9) الأنعام، ٥٩.
(10) حديث: (ستفترق امتي فرقاً...). رواه الدارمي بلفظ (وتجيء قوم يقيسون الأمور بالرأي).

النصوصِ ــ قلنا: منهم من صرَّح؛ كتصريح أبي بكر في التسويةِ في العطاء بين المهاجرين وغيرِهم، وهو قوله «إنما الدنيا بلاغ» وتصريح عليّ في قياسهِ حدّ شاربِ الخمرِ على حدِّ القاذف، بواسطةِ الاشتراكِ في الافتراء، وتصريح عثمانَ وعبدِ الرحمن بن عوف في إلحاقهم عُمَرَ في صورة المرأة التي أجهضت الجنينَ بالمؤدّب، بواسطة التأديب. ومنهم من اعتمدَ في التنبيهِ عليها بفتواهُ، وجَري العادة بفهم المستمع وجة المأخذِ والشبهِ بين محلِّ النزاع ومحلّ الإجماع. ولهذا فإنَّ العادةَ جاريةٌ من بعضِ الملوك بقتل الجاسوسِ إذا ظفر بهِ، زجراً له ولغيرهِ عن التجسسِ عليهِ، وعادةُ البعضِ الإحسانُ اليهِ، لاستمالتهِ لهُ، حتى يدلّهُ على أحوالِ. عدوهِ، فإذا رأينا ملكاً قد قتل جاسوساً، أو أحسن اليهِ، ولم نعهدَ من عادتهِ قبلَ ذلك شيئاً، كان ذلك كافياً في التنبيهِ على رعايةِ العلّةِ الموجبةِ للقتلِ، أو الإحسان، في محلّ الوفاقِ، ولا كذلك النصوص، فإنَّ الأذهانَ غيرُ مُستقلّةٍ بمعرفتها، فدعتِ الحاجةُ إلى التصريح بها.

وعلى هذا، فمن قال منهم في قولهِ: أنتِ عليَّ حرامٌ، إنهُ طلاقٌ ثلاث، نبّهَ على أنَّ مُطلقَ التحريمِ يقتضي نهايةَ التحريمِ، وذلك مُشتركٌ بينهُ وبين الطلاقِ الثلاث؛ فلذلك عدّى الطلاق الثلاث إليهِ. ومن جعلهُ طلقةً واحدةً، نبّهَ على أنهُ اعتبر فيهِ أقلّ ما يَثْبُت معهُ التحريم، فلذلك ألحقهُ بالطلقةِ الواحدةِ، ومن جعلهُ ظهاراً، ألحقهُ بالظهار، من حيث إنهُ يُفيد التحريمَ بلفظٍ ليس هو لفظُ الطلاقِ، ولا لفظُ الإيلاء. ومن شرَّك بين الجدّ وابنِ الابن نبّهَ على أنَّ العلّةَ في ذلك استواؤهما في الإدلاء إلى الميتِ في طرفي العلوِّ والسفلِ، ولهذا شبههما بغُصْنَى شجرةٍ، وجدولَى نهرٍ.

ومن ذلك تنبيهُ عمر في قياسِ الخمورَ على الشحومِ؛ على أنَّ العلّةَ في تحريمِ أثمانِها تحريمُها.

ومن ذلك التنبيهُ في التشريكِ بين الإخوة من الأبِ والأمِ والإخوة من الأم؛ على أنَّ العلّةَ الاشتراكُ في جهةِ الأمومةِ إلى غيرِ ذلِك من التنبيهاتِ. ويدلُّ على ما ذكرناهُ تصريحُ أكثرِ الصحابةِ فيما عملوا بهِ بالرأي.

قولهم: اجتهادُ الرأي أعمُّ من القياسِ ــ قلنا: وإنْ كان الأمرُ على ما قيل، غير أنّا

قد بيّنّا أنهُ لم يكنْ ذلك مُستنداً إلى النصوصِ، فتعيّن استنادُهُ إلى القياسِ والاستنباطِ.

قولهم: لا نُسلّمُ عملَ الكلّ بالقياسِ ــ قلنا: وإن عملَ بهِ البعضُ، فقد بيّنّا أنّهُ لم يوجدَ من الباقينَ في ذلك نكيرٌ، فكان إجماعاً.

قولهم: قد وُجدَ الإنكارُ ــ لا نُسلّمُ ذلكَ. وما ذكروهُ من صوَرِ الإنكارِ، فهيَ منقولةٌ عمّنْ نقلنا عنهمُ القولَ بالرأي والقياسِ، فلا بُدَّ من التوفيقِ بين النقلين لاستحالةِ الجمعِ بينهما والعمل بأحدِهما من غيرِ أَوْلَويةٍ؛ وعند ذلك، فيجبُ حملُ ما نُقِلَ عنهم من إنكارِ العمل بالرأي والقياسِ على ما كانَ من ذلك صادراً عن الجهّالِ، ومَنْ ليس لهُ رتبةُ الاجتهادِ؛ وما كان مُخالفاً للنصّ، وما ليس لهُ أصلٌ يَشهَدُ لهُ بالاعتبارِ، وما كان على خلاف القواعدِ الشرعيّةِ، وما استُعمِلَ من ذلك فيما تُعُبِّدْنا فيهِ بالعلمِ دونَ الظنِّ جمعاً بين النقليْن.

هذا من جهةِ الإجمالِ؛ وأمّا من جهةِ التفصيلِ: أمّا قولُ أبي بكر «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تُقِلُّني، إذا قلتُ في كتابِ الله برأيي» فإنما أرادَ بهِ قولهُ في تفسيرِ القرآنِ، ولا شكَّ أنَّ ذلك ممّا لا مجال للرأي فيهِ، لكونهِ مُستنداً إلى محضِ السمعِ عن النبيّ صلّى الله عليهِ وسلّم؛ وأهلِ اللغةِ، بخلافِ الفروعِ الشرعيّة.

وأمّا قولُ عُمَر «إياكم وأصحابَ الرأي» الخبر الى آخرهِ ــ فإنّما قصدَ بهِ ذمَّ من تَركَ الأحاديثَ، وحِفْظَ ما وُجِدَ منها، وعدلَ الى الرأي، مع أنَّ العملَ مشروطٌ بعدمِ النصوصِ.

وقولُهُ: «إياكم والمكايلة» أي المقايسة فالمرادُ بِهِ المقايسةُ الباطِلةُ لما ذكرناهُ.

وأمّا قولهُ لأبي موسى الأشعري فإنّها يُفيدُ أن لو لم يكنِ القياسُ ممّا أُجمعَ عليهِ أهلُ العلمِ، وإلاّ فبتقديرِ أن يكونَ واجداً لهُ، فلا.

وقولُ عليّ لعُمَر في مسألةِ الجنينِ، لا يدلُّ على أنَّ كلَّ اجتهادٍ خطأ؛ ونحن لا نُنكر الخطأَ في بعضِ الاجتهاداتِ، كما سبقَ تعريفُهُ.

وأمّا قولُ عثمان وعليّ «لو كانَ الدينُ بالقياس...» الخبرَ. فيجبُ حملهُ على أنّهُ لو

كانَ جميعُ الدينِ بالقياسِ، لكان المسحُ على باطنِ الخفّ أولى من ظاهرِهِ، ويكونُ المقصودُ منهُ أنّهُ ليسَ كلُّ ما أتتْ بهِ السُنَنُ على ما يقتضيهِ القياسُ.

وأمّا قولُ ابنِ عبّاس إنَّ اللهَ قال لنبيّهِ، الخبرَ، ليس فيهِ ما يدلُّ على عدمِ الحكمِ بالقياسِ إلاَّ بمفهومِهِ، وليسَ بحجّةٍ على ما سبق بيانُهُ.

وقولُهُ: «إياكم والمقاييسَ» يجبُ حملُهُ على المقاييسِ الفاسدةِ، كالمقاييسِ التي عُبِدَتْ بها الشمسُ والقمرُ، وغيرِ ذلك ممّا بيّنّاهُ لما سلف من الجمعِ بين النقلين.

وقولُهُ: «إنَّ اللهَ لم يجعلْ لأحدٍ أنْ يحكمَ في دينهِ برأيهِ» يجبُ حملُهُ على الرأي المجرّدِ عن اعتبارِ الشارعِ لهُ، لما سبق.

وأمّا قولُ ابنِ عُمَر «السُنَّةُ ما سَنَّهُ رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم» فإنّما ينفعُ، أن لو كانَ القياسُ ليسَ ممّا سَنَّهُ الرسولُ.

وقولُهُ: «لا تجعلوا الرأيَ سُنّةً» أرادَ بهِ الرأيَ الذي لا اعتبارَ لهُ، وإلاَّ فالرأيُ المعتبرُ من السُنّةِ، لا يكونُ خارجاً عن السُنّةِ.

وقولُهُ: «إنَّ قوماً يفتون بآرائهم...» الخبرَ. ليسَ فيهِ ما يدلُّ على أنَّ كلَّ من أفتى برأيهِ يكونُ كذلك. ونحنُ لا نُنكرُ أنَّ بعضَ الآراء باطل.

وقولُهُ: «اتهموا الرأيَ على الدين» غايتُهُ الدلالةُ على احتمالِ الخطإِ فيهِ، وليس فيهِ ما يدلُّ على إبطالِهِ.

وقولُهُ ﴿وإنَّ الظنَّ لا يغني من الحقِّ شيئاً﴾[1] المرادُ بهِ استعمالُ الظنِّ في مواضعِ اليقينِ، لا أنَّ المرادَ بهِ إبطالُ الظنّ بدليلِ صحّةِ العملِ بظواهرِ الكتابِ والسُنّةِ.

وأمّا قولُ ابنِ مسعود: «إذا قلتم في دينكم بالقياسِ...» الخبرَ، يجبُ حملُهُ على القياسِ الفاسدِ لما سبق.

---

(١) النجم، ٢٨.

وقولهُ: «و يتخذُ الناسُ رءوساً جهَّالاً...»[1] إلى آخرِه، فالمرادُ بهِ أيضاً القياسُ الباطلُ؛ ولهذا وصفهم بكونهم جُهَّالاً. وعلى ذلك يجبُ حملُ قولِ عائشةَ في حقِّ زيدِ بنِ أرقم؛ وكذلك قولُ الشعبي ومسروق وابن سيرين، جمعاً بين النقلين، كما سبقَ تقريرهُ.

قولهم: لا نُسلِّمُ أنَّ السكوتَ يدلُّ على الموافقةِ — قلنا: دليلهُ ما سبقَ في مسائلِ الإجماع.

قولُهم: لا نُسلِّمُ أنَّ إجماعَ الصحابةِ حجَّةٌ — قد دللنا عليهِ في مسائلِ الإجماعِ أيضاً. وما ذكروهُ من القوادحِ في الصحابةِ فمن أقوالِ المبتدعةِ الزائغين كالنَّظَّامِ ومن تابعَهُ من الرافضةِ. الضُّلالِ، وقد أبطلنا ذلك كلَّهُ في كتاب «أبكارِ الأفكار» في المواضع اللائقةِ بذلك.

قولُهم: إنهُ حجَّةٌ ظنيَّةٌ — قلنا: والمسألةُ أيضاً عندنا ظنيَّةٌ.

قولهم: ما المانعُ أن يكونَ عملُهم بالأقيسةِ المنصوصِ على عِلَلها — عنهُ أجوبةٌ ثلاثةٌ:

الأوّل: أنهُ لو كان ثَمَّ نصٌّ لنُقِلَ، كما ذكرناهُ في النصوصِ الدالَّةِ على الأحكامِ.

الثاني: أنهُ إذا كانتِ العلَّةُ منصوصةً، فإنْ لم يرد التعبُّد بإثباتِ الحكمِ بها في غيرِ محلِّ النصِّ، فيمتنع إثباتُهُ، لما يأتي في المسألةِ التي بعدَها؛ وإنْ ورد الشرعُ بذلك، فالحكمُ يكونُ في الفرعِ ثابتاً بالاستدلالِ؛ أي بعلَّةٍ منصوصةٍ، لا بالقياسِ، على ما يأتي تقريرُهُ. وعلى هذا فلا يكونون عاملين بالقياسِ.

الثالث: أنَّ ذلك يكونُ حجَّةً على من أنكرَ القياسَ مُطلقاً، وإنْ لم يكن حجَّةً على النَّظَّام والقائلين بقولهِ.

قولهم: لا يلزمُ أنْ يكونَ القياس حجَّةً بالنسبةِ إلى غير الصحابةِ — قلنا: القائلُ قائلانِ: قائلٌ يقولُ بالقياسِ مُطلقاً بالنسبةِ إلى الكلِّ، وقائلٌ بنفيهِ مُطلقاً بالنسبةِ إلى الكلّ. وقد اتَّفقَ الفريقانِ على نفي التفصيلِ، كيف وإنهُ حجَّةٌ على من قال بنفيهِ مُطلقاً.

---

(١) حديث: «و يتخذ الناس رؤوساً جهالاً...». رواه أحمد والشيخان والترمذي وابن ماجة عن ابن عمر وهو حديث صحيح.

وما ذكروهُ من المعارضةِ، أمّا الآيةُ الأولى، فإنّما تُفيدُ أنْ لو لم يكنِ القياسُ ممّا عُرِفَ التعبُّدُ بهِ من الله تعالى ورسولِهِ، وعند ذلك فيتوقَّفُ كونُ العملِ بالقياسِ تقدُّماً بين يدَي الله ورسولِهِ على كونِ الحكمِ بهِ غيرَ مُستفادٍ من الله ورسولِهِ، وذلك متوقِّفٌ على كونِ الحكمِ بهِ تقدّماً بينَ يدَي الله ورسولِهِ، فلا يكونُ حجةً.

وأمّا الآيةُ الثانية والثالثة فجوابُهما من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّل: أنّا نقولُ بموجب الآيتينِ، وذلك لأنّا إذا حكمنا بمقتضى القياسِ عندَ ظنّنا بهِ، فحكمُنا بهِ يكونُ معلومَ الوجوبِ لنا بالإجماعِ، لا أنهُ غيرُ معلومٍ.

الثاني: أنهُ يجبُ حملُ الآيتينِ على النهي عن القولِ بما ليسَ بمعلومٍ على ما تُعُبِّدْنا فيهِ بالعلمِ، جمعاً بينهما، وبين ما ذكرناهُ من الأدلّةِ.

الثالث: أنَّ الآيتينِ حجَّةٌ على الخصومِ في القولِ بإبطالِ القياسِ، إذ هو غيرُ معلومٍ لهم لكونِ المسألةِ غيرَ علميَّةٍ، فكانت مشتركةَ الدلالةِ.

وبمثلِ هذهِ الأجوبةِ يكونُ الجوابُ عن قولهِ تعالى ﴿وإنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً﴾[1] وقولِهِ: ﴿إنَّ بعضَ الظنّ إثمٌ﴾[2].

وأما قولهُ تعالى: ﴿وأن احكمْ بينهم بما أنزل الله﴾[3] فنحنُ نقولُ بموجبهِ، فإنَّ مَنْ حكمَ بما هو مستنبطٌ من المنزَّلِ، فقد حكمَ بالمنزّلِ، كيف وأنَّ ذلك خطابٌ مع الرسول، ولا يلزم من امتناع ذلك في حقّ الرسول، لإمكان تعرُّفه أحكام الوقائع بالوحي، امتناعُ ذلك في حقّ غيرِهِ.

وقولهُ تعالى: ﴿وما اختلفتمْ فيهِ مِنْ شَيءٍ فحُكْمُهُ إلى الله﴾[4] وقولهُ: ﴿فردّوه إلى الله والرسولِ﴾[5] غيرُ مانعٍ من القياس، لأنَّ العملَ بالمستنبطِ من قول الله وقولِ الرسولِ حكمٌ من الله وردٌّ إليهِ وإلى الرسول. وأمّا من قال بإبطال القياس، فلم يعملْ بقول الله وقول الرسول، ولا بما استنبط منهما، فكان ذلك حجّةً عليهِ لا لهُ.

---

(1) النجم، ٢٨.
(2) الحجرات، ١٢.
(3) المائدة، ٤٩.
(4) الشورى، ١٠.
(5) النساء، ٥٩.

وقوله تعالى: ﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾[1] وقولهُ: ﴿ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلاّ في كتابٍ مبينٍ﴾[2] فالمرادُ بهِ أنَّ الكتابَ بيانٌ لكلّ شيء، إمّا بدلائلِ ألفاظهِ من غير واسطةٍ، وإمّا بواسطةِ الاستنباطِ منهُ، أو دلالتهِ على السُنّةِ والإجماع الدالّين على اعتبار القياس؛ فالعملُ بالقياس يكونُ عملاً بما بيّنهُ الكتابُ لا أنهُ خارجٌ عنهُ، كيف وإنهُ مخصوصٌ بالإجماع، فإنّا نعلمُ عدمَ اشتمالهِ على تعريفِ العلومِ الرياضيةِ من الهندسيةِ والحسابيةِ، بل وكثيرٍ من الأحكام الشرعيةِ، كمسائل الجدّ والإخوةِ، وأنتِ عليَّ حرامٌ، والمفوّضة، ومسائل العول ونحوهِ. وعند ذلك فيجبُ حملهُ على أنَّ ما اشتملَ عليهِ الكتابُ من الأحكام المبيّنةِ بهِ لا تفريطَ فيها، حذراً من مخالفةِ عمومِ اللفظِ.

وأمّا ما ذكروهُ من السُنّةِ في ذمّ الرأي فيجبُ حملهُ على الرأي الباطلِ، كما ذكرناهُ، جمعاً بين الأدلّة.

المسألة الثالثة

إذا نصَّ الشارع على علةِ الحكمِ، هل يكفي ذلك في تعديةِ الحكمِ بها إلى غيرِ محلّ الحكمِ المنصوصِ، دونَ ورودِ التعبُّدِ بالقياس بها؟ اختلفوا فيهِ:

فقال أبو اسحق الاسفراييني واكثرُ أصحابُ الشافعي وجعفرُ بنُ مبشّر وجعفر بنُ حرب وبعضُ أهل الظاهرِ: لا يكفي ذلك.

وقال أحمدُ بن حنبل والنَّظّامُ والقاشانيُّ والنهروانيُّ وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة والكرخي: يكفي ذلك في إثبات الحكمِ بها أينَ وُجِدتْ، وإن لم يتعبّد بالقياس بها.

وقال أبو عبدِ الله البصري: إنْ كانت العلةُ المنصوصُ عليها علةً للتحريمِ وتركِ الفعلِ كان التنصيص عليها كافياً في تحريمِ الفعل بها أينَ وُجِدَت؛ وإن كانت علةً لوجوبِ الفعلِ أو ندبهِ، لم يكنْ ذلك كافياً في إيجاب الفعلِ بها ولا في ندبه أينَ وُجِدَت دونَ

(١) الأنعام، ٣٨.

(٢) الأنعام، ٥٩.

ورودِ التعبُّد بالقياسِ، لأنَّ من تصدَّق على فقيرٍ لفقرِهِ بدرهمٍ، لا يجبُ أن يتصدَّق على كلِّ فقيرٍ، ومَنْ أكل شيئاً من السكرِ، لأنَّهُ حلوٌ لا يجبُ عليهِ أنْ يأكلَ كلَّ سكَّرٍ؛ وهذا بخلافِ من تركَ أكلَ رمَّانةٍ لحموضتِها، فإنَّهُ يجبُ عليهِ أن يتركَ كلَّ رمانةٍ حامضةٍ.

والمختارُ هو القولُ الأوَّلُ، لأنَّه إذا قال الشارعُ: حرَّمتُ الخمرَ، لأنَّهُ مسكرٌ، ولم يردِ التعبُّد بإثباتِ التحريمِ بالمسكرِ في غيرِ الخمرِ، فالقضاء بالتحريمِ في غيرِ الخمرِ كالنبيذِ، إمَّا أن يكونَ ذلك لأنَّ اللفظَ اقتضى بعمومِهِ تحريمَ كلِّ مسكرٍ، وأنَّ قولَهُ: حرَّمتُ الخمرَ لأنَّهُ مُسكِرٌ، نازلٌ منزلةَ قولِهِ: حرَّمتُ كلَّ مسكرٍ، كما قالهُ النَّظَّامُ ومن قال بمقالتِهِ؛ وإمَّا لوجودِ العلَّةِ في غيرِ الخمرِ لعدَمِ إمكانِ قسمٍ ثالث.

فإنْ كان الأوَّل: فهو ممتنعٌ من حيث إنَّ قولهُ: حرَّمتُ الخمرَ لإسكارِهِ، لا دلالةَ لهُ من جهةِ اللغةِ على تحريمِ كلِّ مُسكرٍ، كدلالةِ قولِهِ: حرَّمتُ كلَّ مسكرٍ، ولهذا فإنهُ لو قال: أعتقتُ عبيدي السودانَ، عتقَ كلُّ عبدٍ أسود لهُ؛ ولو قال: أعتقتُ سالماً لسوادِهِ، فإنَّهُ لا يعتقُ كلُّ عبدٍ لهُ أسود، وإنْ كان أشدَّ سواداً من سالمٍ؛ وكذلك إذا قالَ لوكيلِهِ: بع سالماً لسوءِ خُلقِهِ، لم يكنْ لهُ التصرُّفُ في غيرِهِ من العبيدِ بالبيعِ، وإنْ كان أسوأَ خُلقاً من سالمٍ؛

وإنْ كان الثاني فهو ممتنعٌ لوجهين: الأوَّل أنَّهُ لو كان وجودُ ما نُصَّ على علّيتَّهِ كافياً في إثباتِ الحكمِ أينما وُجِدَتِ العلَّةُ دونَ التعبُّدِ بالقياسِ، للزم من قولِهِ: اعتقتُ سالماً لسوادِهِ، عتقُ غانمٍ، إذا كان مُشاركاً لهُ في السوادِ وهو ممتنعٌ.

الثاني: أنَّهُ من الجائزِ أن يكون ما وقعَ التنصيصُ عليهِ هو عموم الإسكارِ؛ ومن الجائزِ أنْ يكونَ خصوصَ إسكار الخمرِ، لما علم اللهُ فيهِ من المفسدةِ الخاصَّةِ بهِ؛ التي لا وجودَ لها في غيرِ الخمرِ. وإذا احتمل واحتمل فالتعديةُ بهِ تكونُ ممتنعةً، إلاَّ أن يَردِ التعبُّد بالتعديةِ.

فإن قيل: لِمَ قُلتم إنَّ اللفظَ لا يقتضِي بعمومِهِ تحريمَ كلِّ مُسكرٍ، وقولهُ: أعتقتُ عبدي سالماً لسوادِهِ، دالٌّ على عتقِ غانمٍ أيضاً، إذا كانَ أسودَ؛ ولهذا فإنَّ أهلَ اللسانِ وكلَّ عاقلٍ يناقضهُ في ذلك عندَ عدمِ إعتاقِهِ، ويقولُ لهُ: فغانمٌ أيضاً أسودُ، فلِمَ خصصتَ سالماً بالعتقِ؟

وكذلك القولُ في قولِهِ لوكيلِهِ: بع سالماً لسوادِهِ.

هذا بالنظر إلى المفهوم من اللفظِ لغةً؛ وحيثُ لم يقع العتقُ بغيرِ سالم، ولا جاز بيعُهُ شرعاً، فإنَّما كان لأنَّ اللفظَ وإن كانَ لهُ على ذلك دلالةٌ، لكنها غيرُ صريحةٍ، فالشارعُ قيّد التصرُّف في أملاك العبيد بصريح القولِ، نظراً لهم في عاقبةِ الأمرِ، لجوازِ طُروّ الندمِ والبداء عليهم، بخلافِ تصرُّفِ الشارع في الأحكام الشرعيّةِ.

ولهذا، فإنّهُ لو قال الشارعُ: حرّمتُ الخمرَ لإسكارهِ، وقيسوا عليهِ كلَّ مُسكرٍ، لزم منهُ تحريمُ كلّ مُسكرٍ. ولو قال لوكيلهِ: بع سالماً لسوادِهِ، وقس عليـه كلَّ أسود، فإنّهُ لا ينفذ تصرُّفهُ بذلك. وإنْ سلّمنا أنّهُ لا عمومَ في اللفظِ، ولكن لِمَ قلتم إنّهُ يمتنعُ إثباتُ الحكم لوجودِ العلّةِ؟

وما ذكرتموهُ من الوجهِ الأوّلِ: فالعذرُ عنهُ ما ذكرناهُ من تقييدِ الشارعِ التصرُّفَ في أملاكِ العبيدِ بصريحِ القول دونَ غيرهِ.

وما ذكرتموهُ من الوجه الثاني: فغيرُ صحيحٍ لستةِ أوجُهٍ: الأوّل: أنَّ العرفَ شاهدٌ بأنَّ الأبَ إذا قال لولدهِ: لا تأكل هذا، فإنّهُ مسمومٌ، وكُلْ هذا، لأنّهُ غذاء نافعٌ، فإنّهُ يَفهمُ منهُ المنع من أكل كلّ طعامٍ مسموم، وجواز أكل كلّ غذاء نافع؛ ولو أمكن أنْ يكونَ لخصوصِ الإضافةِ تأثيرٌ، أو احتمل أنْ تكونَ داخلةً في التعليلِ، لما تبادرَ إلى الفهم التعميمُ من ذلك؛ والأصلُ تنزيلُ التصرُّفاتِ الشرعيّةِ على وفقِ التصرُّفاتِ العرفيّة.

الثاني: أنَّ الغالبَ من العلةِ المنصوصِ عليها أنْ تكونَ مناسبةً للحكم حتّى تخرجَ عن التعبُّدِ، ولا مُناسبةَ في خصوصِ إضافةِ الإسكارِ إلى الخمرِ، بل المناسبة في كونهِ مُسكراً لا غير.

الثالث: أنّهُ لو لم يكنِ الوصفُ المنصوصُ عليهِ علّةً بعمومهِ، بحيث يثبُتُ بهِ الحكمُ في موضعٍ آخر، بل العلّة خصوص إضافة ذلك الوصفِ إلى محلهِ، لم يكنْ للتنصيصِ عليهِ فائدةٌ؛ وذلك لأنَّ اختصاصَ الخمر بوصفِ الإسكارِ مُلازمٌ لهُ غيرُ مُفارقٍ، فكانَ يكفيهِ أن يقول: حرّمتُ الخمرَ، لا غير.

الرابع: أن أخذ خصوص إضافةِ الوصفِ المنصوصِ على عليتهِ في التعليل، على خلافِ الظاهرِ في جميعِ التعاليلِ؛ ولهذا فإنَّ عقلاء العربِ ما نطقوا بعلّةٍ إلاَّ وطردوها في غيرِ المحلّ الذي أضافوها إليهِ، ولهذا فإنّهم إذا قالوا: اضربْ هذا الأسودَ لكونهِ سارقاً،

فإنَّهم يُلغُونَ خصوصَ إضافةِ السرقةِ إلى الأسودِ، حتى إنَّ السرقةَ لو وُجِدَتْ من أبيض كانتْ مقتضيةً لضربِهِ.

الخامس: أنَّهُ لو أمكنَ أخذُ خصوص إضافةِ الصفةِ إلى محلّها في التعليلِ، لما صحَّ قياسٌ أصلاً. وذلك ممتنعٌ.

السادس: أنَّهُ إذا قال الشارعُ: حرَّمتُ التأفيفَ للوالدين، فإنهُ يَفهم منهُ كلُّ عاقلٍ تحريمَ ضربهما لما كان الشارعُ مُومياً إلى العلَّة، وهي كفّ الأذى عنهما، فإذا صرّح بالعلَّة ونصَّ عليها، كان ذلك أولى بالتعدية، ولو كان لخصوص الأذى بالتأفيف مدخل في التعليل، لما فهم تحريم الضرب. سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على امتناع ِالتعديةِ فيما إذا قال: حرَّمتُ الخمرَ لكونها مُسكرةً، لكنَّهُ غيرُ مطردٍ، فيما إذا قالَ: علّةُ تحريم ِالخمرِ الإسكارُ، حيث إنَّهُ لا إضافةَ.

والجوابُ: قولُهم: لِمَ قُلتم إن اللفظَ بعمومِهِ لا يقتضي ذلك قلنا: لما ذكرناهُ.

قولهم: إنَّ قولَهُ: أعتقتُ سالماً لسوادِهِ، مقتض بلفظِهِ عتقَ غيرِهِ من العبيدِ السودانِ، غيرُ صحيح، فإنَّ اللفظَ الدالَّ على العتقِ إنَّما هو قولهُ: أعتقتُ سالماً، وذلك لا دلالةَ لهُ على غيرِهِ. وإن قيلَ إنَّهُ يدلُّ عليهِ من جهةِ التعليلِ، فهو عَودٌ إلى الوجهِ الثاني.

قولهم إنَّ العقلاء يناقضونهُ في ذلك بغانم. قلنا: ليس ذلك بناء على عموم ِلفظِ العتقِ لهما، وإنَّما ذلك منهم طلباً لفائدةِ التخصيصِ لسالم بالعتقِ، مع ظنّهم عمومَ العلَّةِ التي علّل بها. واذا بطلَ القولُ بتعميم ِاللفظِ، فالعتقُ يكونُ منتفياً في غانم لعدَم ِدلالةِ اللفظِ على عتقِهِ، لا لما ذكروهُ، كيف وإنهُ يجبُ اعتقادُ ذلك حتى لا يلزم منهُ نفيُ العتقِ مع وجودِ دليلِهِ في حقِّ غانم، لأنهُ لو دلَّ اللفظُ عليهِ، لكانَ الأصلُ اعتبارَ لفظهِ في مدلولِهِ نظراً الى تحصيلِ مصلحة العاقلِ، التي دلَّ لفظُهُ عليها.

قولهم إنهُ لو قال لوكيلِهِ: بعْ سالماً لسوادِهِ، وقِسْ عليهِ كلَّ أسودَ مِن عبيدي، لا ينفُذُ تصرُّفُهُ في غير سالم. لا نسلّمُ ذلك، فإنهُ لو قالَ لهُ: مهما ظهرَ لك من إرادتي ورضائي بشيء بالاستدلالِ دونَ صريح ِالمقالِ، فافعلْهُ، فلهُ فِعلهُ. فإذا قال: أعتقْ سالماً لسوادِهِ، وقِسْ عليهِ غيرَهُ، فإذا ظهرَ أن العلَّةَ السوادُ الجامعُ بين سالم ٍوغانم ٍ، وأنهُ لا فارِقَ بينهما، فقد ظهر لهُ إرادتُهُ لعتقِ غانم، فكان لهُ عتقهُ.

قولهم: لِمَ قلتم بامتناعِ الحكمِ لوجود العلّةِ؟ قلنا: لما ذكرناهُ من الوجهينِ؛ وما ذكروهُ على الوجهِ الأوّلِ؛ فإنما يصحُّ أن لو كانَ ما ذكروهُ من العلّةِ موجباً للحكمِ في غير محلّ النصّ، ويجبُ اعتقادُ انتفاء الحكمِ لانتفاء العلّةِ، حذراً من التعارُضِ، فإنهُ على خلافِ الأصلِ. والجوابُ عمّا ذكروهُ على الوجهِ الثاني مِن الإشكال الأوّلِ، أنّا إنما قضينا فيما ذكروهُ، بالتعميم، نظراً إلى قرينة حال الآباء مع الأبناء، وأنهم لا يفرّقون في حقهم بين سُمٍّ وسُمٍّ، وغذاء نافعٍ وما في معناهُ مِن الأغذيةِ النافعةِ، وهذا بخلاف ما اذا حرّمَ اللهُ شيئاً أو أوجبهُ، فإنّ العادةَ الشرعيّةَ مطّردة بإباحةِ مثلِ ما حرّم، وتحريم مثل ما أوجب، حتى إنهُ يوجبُ الصومَ في نهارِ رمضان، ويحرّمهُ في يوم العيد، ويُبيح شربَ الخمر في زمان، ويُحَرِّمهُ في زمانٍ، ويوجبُ الغسلَ من بولِ الصبيّة والرشّ من بولِ الغلام، ويوجبُ الغسلَ من المني دونَ البولِ والمذى، مع اتّحاد مخرجِها، ويوجبُ على الحائضِ قضاء الصومِ دونَ الصلاةِ،، ويُبيحُ النظرَ الى وجهِ الرقيقةِ الحسناء، دون الحرّةِ العجوز الشوهاء، الى غيرِ ذلك، ممّا ذكرناهُ فيما تقدّم من التفرقة بين المتماثلات، وعلى عكسهِ الجمعُ بين المختلفاتِ، وذلك لما علمهُ الله تعالى من اختصاصِ أحدِ المثلين بمصلحةٍ مقارنةٍ لزمانهِ، لا وجودَ لها في مثلهِ، إذ ليستِ المصالح والمفاسدُ من الأمورِ التابعةِ لذواتِ الأوصافِ وطباعِها، حتى تكونَ لازمةً لها، بل ذلك مختلفٌ باختلافِ الأوقاتِ. هذا كلُّهُ إن قلنا بوجوبِ رعايةِ المصالحِ، وإلاّ فللهِ أنْ يفعلَ ما يشاء ويحكمُ ما يريدُ.

وعن الأشكال الثاني: أنّ النظرَ في التعليلِ إلى مناسبةِ القدرِ المشترَك، وإلغاء ما بهِ الافتراقُ من الخصوصيةِ، إمّا أن يكونَ دالاً على وجوبِ الاشتراكِ بين الأصلِ والفرعِ، أو لا يكونَ مُوجباً لهُ: فإن كان مُوجباً، فهو دليلُ التعبُّد بالقياسِ، والتنصيص على العلّةِ دونَهُ لا يكونُ كافياً في تعديةِ الحكمِ، وهو المطلوبُ؛ وإن لم يكن مُوجباً للتعدية، فلا أثرَ لإيرادِهِ.

وعن الاشكالِ الثالثِ: بأنّ فائدةَ التنصيصِ على العلّة أنْ تُعلَمَ، حتى يكونَ الحكمُ معقولَ المعنى، إن كانَ الوصفُ مُناسباً للحكمِ، فإنّهُ يكونُ أسرعَ في الانقيادِ وأدعى الى القبولِ، وأن ينتفي الحكمُ في محلّ التنصيصِ عندَ انتفائها، ولمثلِ هذهِ الفائدةِ يكونُ التنصيصُ على الوصف، وإن لم يكنْ مُناسباً للحكم.

وعن الأشكالِ الرابع: ما ذكرناهُ في حلّ الأشكالِ الأوّلِ.

وعن الأشكالِ الخامسِ: أَنَّهُ لا يلزمُ من إمكانِ أخذِ خصوص المحلّ في التعليلِ إبطالُ القياسِ، لجوازِ أن يقومَ الدليلُ على إبطالِ أخذِهِ في التعليلِ في آحادِ الصُّوَرِ؛ ومهما لم يقمُ الدليلُ على ذلك، فالقياسُ يكونُ مُتعذّراً.

وعن السادس: أَنَّهُ إِنَّما فهم تحريمُ ضربِ الوالدَين من تحريم ِالتأفيفِ لهما، نظراً إلى القرينةِ الدالَّةِ على ذلك من انشاء الكلام وسياقِهِ، لقصد إكرام ِالوالدَين، ودفع ِالأذى عنهما. ولا يخفى أنَّ اقتضاء ذلك لتحريم ِالضرب أشدُّ منه لتحريم التأفيف، ولذلك كان سابقاً إلى الفهمِ من تحريم ِالتأفيف، والتنبيه بالأدنى على الأعلى. أمّا أن يكونَ ذلك مُستفاداً من نفسِ اللفظِ والتنصيصِ على العلّةِ بمجرده، فلا.

وعن الاشكال الأخير انه مهما قال: جعلتُ شربَ المسكرِ علّةً للتحريمِ، فالحكمُ يكونُ ثابتاً في كلّ صورةٍ وُجدَ فيها شربُ المسكرِ بالعلّةِ المنصوصِ عليها بجهةِ العمومِ، حتى في الخمرِ؛ وذلك من باب الاستدلال، لا من باب القياسِ؛ فإنَّهُ ليسَ قياسُ بعض المسكرِ ههنا على البعضِ، أولى من العكسِ، لتساوي نسبةِ العلّةِ المنصوصةِ إلى الكلّ، ولا كذلك فيما نحنُ فيهِ. وعلى هذا فلا معنى لما ذكرهُ أبو عبدِ اللهِ ِالبصريّ من التفصيلِ بين الفعلِ والتركِ، وذلك لأنَّهُ لا مانعَ ولا بعدَ في تحريم ِالخمرِ لشدَّةِ الخمر خاصَّةً، دون غيرهِ من المسكرات؛ ولعلم الله باختصاصهِ بالحكمةِ الداعيةِ إلى التحريمِ، وأن يشرّكَ بين المتماثلاتِ في إيجابِ الفعل، أو تركهِ، أو ندبهِ، لعلمهِ باشتراكها في الحكمةِ الداعيةِ إلى الإيجابِ والندبِ. وأمّا من أكلَ سُكّراً، فلم يأكلُهُ لمجرَّدِ حلاوتهِ، بل لحلاوتهِ وصدقِ شهوتهِ عند فراغ معدتهِ؛ فإذا زالتِ الشهوةُ بالأكلِ، وامتلأت المعدةُ، وتبدّلتِ الحالةُ الأولى إلى مقابلها، امتنع لزومُ الأكلِ لكلّ سُكّر مرّةً بعد مرّةٍ، حتّى إنّهُ لو لم تتبدّلِ الحالُ، لعمَّ ذلك كلَّ سُكّرٍ وحلوٍ.

المسألة الرابعة

مذهبُ الشافعيّ وأحمد بنِ حنبل وأكثر الناسِ جوازُ إثباتِ الحدُودِ والكفارات بالقياسِ، خلافاً لأصحابِ أبي حنيفةَ.

ودليلُ ذلك النصُّ، والإجماعُ، والمعقولُ.

أمَّا النصُّ فتقريرُ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، لمعاذ في قولِهِ «أجْتهد رأيي» مطلقاً من غيرِ تفصيلٍ، وهو دليلُ الجوازِ، وإلاَّ لوجبَ التفصيلُ، لأنَّهُ في مظنَّة الحاجة إليهِ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنعٌ.

وأمَّا الإجماعُ فهو أنَّ الصحابةَ لمَّا اشتَوروا في حدّ شاربِ الخمر، قال عليٌّ رَضِيَ اللهُ عنهُ: إنَّهُ إذا شربَ سكر، وإذا سكرَ هَذَى، وإذا هَذَى افترى، فحدُّوهُ حدَّ المفتري. قاسه على حد المفتري، ولم يُنقَلْ عن أحدٍ من الصحابةِ في ذلك نكيرٌ، فكان إجماعاً.

وأمَّا المعقولُ، فهو أنَّهُ مُغلّبٌ على الظنِّ، فجاز إثباتُ الحدّ والكفارة به لقولِهِ، عليهِ السلامُ: «نحن نحكمُ بالظاهرِ واللهُ يتولَّى السرائرَ» (1) وقياساً على خبرِ الواحد.

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ من الدلائلِ ظنيَّة، والمسألةُ أصوليةٌ قطعيةٌ، فلا يسوغُ التمسُّكُ بالظنِّ فيها ــ سلَّمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوبِ، ولكنهُ معارَضٌ بما يدلُّ على عدَمِهِ، وذلك من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوَّل: أنَّ الحدودَ والكفاراتِ من الأمورِ المقدَّرةِ التي لا يمكنُ تعقُّلُ المعنى الموجبِ لتقديرِها، والقياسُ فرع تعقُّل علَّة حكمِ الأصلِ، فما لا تعقل لهُ من الأحكامِ علَّة، فالقياسُ فيهِ متعذّرٌ، كما في أعدادِ الركعات وأنصبة الزكاة ونحوِها.

الثاني: أنَّ الحدودَ عقوباتٌ، وكذلك الكفاراتُ فيها شائبةُ العقوبةِ، والقياسُ ممَّا يدخلهُ احتمالُ الخطإِ، وذلك شبهةٌ، والعقوباتُ ممَّا تُدرأ بالشبهاتِ، لقولِهِ، عليهِ السلامُ: «ادرؤا الحدودَ بالشبهاتِ» (2).

الثالث: أنَّ الشارعَ قد أوجبَ حدّ القطعِ بالسرقة، ولم يوجْبهُ بمكاتبة الكفَّارِ، مع أنهُ

(1) حديث: «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر». هذا الحديث استنكره المزني فيما حكاه ابن كثير عنه في أدلة التنبيه وقد أورد الجنزوي في كتابه إدارة الأحكام فقال: إن هذا الحديث ورد في قصة الكندي والحضرمي الذين اختصما في الأرض فقال المقضي عليه «قضيت علي والحق لي» فقال (ص): «إنما تقضي بالظاهر والله يتولى السرائر».

(2) حديث: «ادرؤا الحدود بالشبهات». رواه ابن عدي في جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة عن ابن عباس وروي صدره أبو مسلم الكجي وابن السمعاني في الذيل عن عمر بن عبد العزيز مرسلاً ومسدد في مسنده عن ابن مسعود موقوفاً وهو حديث ضعيف.

أولى بالقطع، وأوجبَ الكفارةَ بالظهارِ لكونهِ منكراً وزوراً ولم يُوجِبْها في الردَّةِ، مع أنَّها أشدُّ في المنكرِ وقول الزورِ، فحيث لم يوجبْ ذلك فيما هو أولى، دلَّ على امتناع جريانِ القياس فيهِ.

والجواب عن الأوّل: لا نُسلِّمُ أنَّ المسألةَ قطعيَّةٌ.

وعن المعارضة الأولى: أنَّ الحكمَ المعدى من الأصلِ إلى الفرع إنَّما هو وجوبُ الحدِّ والكفارة من حيث هو وجوب، وذلك معقولٌ بما عُلِمَ في مسائلِ الخلافِ، لا انهُ مجهولٌ.

وعن الثانية: لا نُسلِّمُ احتمالَ الخطإِ في القياسِ على قولنا إنَّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ؛ وإنْ سلَّمنا احتمالَ الخطإِ فيهِ، لكن لا نُسلِّم أنَّ ذلك يكونُ شبهةً مع ظهورِ الظنِّ الغالبِ، بدليلِ جوازِ إثباتِ الحدودِ والكفاراتِ بخبرِ الواحدِ، مع احتمالِ الخطإِ فيهِ لما كانَ الظنُّ فيهِ غالباً.

وعن الثالثة من وجهين: الأوّل أنَّ غايةَ ما يقدّرُ أن الشارعَ قد منعَ من إجراء القياس في بعضِ صُوَرِ وجوبِ الحدّ والكفارة، وذلك لا يدلُّ على المنعِ مُطلقاً، بل يجبُ اعتقادُ اختصاص تلك الصُوَرِ بمعنى لا وجود لهُ في غيرِها، تقليلاً لمخالفة ما ذكرناهُ من الأدلَّةِ. الثاني، الفرقُ. وذلك: أمَّا بين السرقةِ ومكاتبةِ الكفَّارِ فلأنَّ داعيةَ الأراذلِ، وهم الأكثرونَ، متحقِّقةٌ بالنسبةِ إليها، فلولا شرع القطعِ، لكانت مفسدةُ السرقةِ ممَّا تقعُ غالباً، ولا كذلك في مكاتبةِ الكفَّارِ. وأمَّا بين الظهارِ والردَّةِ، فهو أنَّ الحاجةَ إلى شرعِ الكفارةِ في الردَّةِ دون الحاجةِ إلى شرعِها في الظهارِ، وذلك لما ترتَّب على الردَّةِ من شرعِ القتلِ الوازعِ عنها بخلافِ الظهارِ، وربَّما أوردَ الأصحابُ مناقضة على أصحابِ أبي حنيفة في منعهم من إيجابِ الكفارةِ بالقياسِ، بإيجابِ الكفَّارة بالأكلِ والشربِ في نهارِ رمضانَ، بالقياسِ على الجامعِ، وهو غيرُ لازمٍ على من قال منهم بذلك، وذلك لأنَّ العلَّةَ عندهم في حقِّ الجامعِ لإيجاب الكفارةِ مومى اليها في قصَّةِ الأعرابي، وهي عمومُ الأفساد؛ فالحكمُ في الأكلِ والشربِ يكونُ ثابتاً بالاستدلالِ، أي بعلَّةٍ مومى اليها، لا بالقياسِ؛ وذلك لأنَّ القياسَ لا بُدَّ فيهِ من النظرِ إلى حكمِ الأصلِ، إذ هو أحدُ أركانِ القياسِ، لضرورةِ اعتبار العلَّةِ الجامعةِ. والعلَّةُ إذا كانت منصوصةً أو مومى إليها، فقد ثبتَ اعتبارُها بالنصِّ، لا بحكمِ الأصلِ؛ ومهما كان الحكمُ في الأصلِ غيرَ مُلتفَتٍ إليهِ

في اعتبارِ العلّةِ، لاستقلالِ النصّ باعتبارِها، فلا يكونُ الحكمُ في الفرعِ ثابتاً بالقياسِ، لأنَّ العملَ بالقياسِ لا بُدَّ فيهِ من النظرِ إلى حكمِ الأصلِ. وقد قيل إنَّهُ لا نظرَ إليهِ، بل غايتُهُ أن النصَّ قد دلَّ في الوقاعِ على الحكمِ وعلى العلّةِ، فالحكمُ في الفرعِ إذا كان ثابتاً بالعلّةِ المنصوصةِ، لا يكونُ حكماً بالقياس ولا بالنصِّ، لعدمِ دلالةِ النصِّ عليهِ، وإن دل على العلّةِ.

ولا إجماعَ، لوقوعِ الخلافِ فيهِ؛ وما كان ثابتاً لا بنصٍّ ولا إجماعٍ ولا قياسٍ؛ فالذي ثبتَ بهِ هو المعبّر عنهُ بالاستدلالِ.

المسألة الخامسة

ذهب أكثرُ أصحابِ الشافعيّ إلى جوازِ إجراء القياسِ في الأسبابِ؛ ومنعَ من ذلك أبو زيد الدبوسي وأصحابُ أبي حنيفة، وهو المختارُ.

وصورتُهُ إثباتُ كونِ اللواطِ سبباً للحدِّ، بالقياسِ على الزنا. ودليلُ ذلك أنَّ الحكمةَ «وهي كونه إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعاً» التي يكونُ الوصفُ سبباً بها، هي الحكمةُ التي لأجلِها يكونُ الحكمُ المرتَّبُ على الوصفِ ثابتاً، وعند ذلك فقياسُ أحدِ الوصفينِ على الآخرِ في حكمِ السببيَّةِ لا بُدَّ وأنْ يكونَ لاشتراكِهما في حكمةِ الحكمِ بالسببيَّةِ. وتلك الحكمةُ إمَّا أن تكون منضبطةً بنفسها ظاهرةً جليَّةً غيرَ مضطربةٍ؛ وإمَّا أن تكونَ خفيَّةً مضطربةً.

فإنْ كانَ الأوّل، فلا يخلو إمَّا أنْ يُقالَ بأنَّ الحكمةَ إذا كانت منضبطةً بنفسِها يصحُّ تعليلُ الحكمِ بها أو لا يصحُّ؟ إذِ الاختلافُ في ذلك واقعٌ: فإنْ قيلَ بالأوَّلِ كانتْ مُستقلَّةً بإثباتِ الحكمِ (وهو الحد) المرتَّب على الوصفِ، ولا حاجةَ إلى الوصفِ المحكومِ عليهِ بكونهِ سبباً، للاستغناء عنهُ وإنْ كانَ الثاني، فقد امتنعَ التعليلُ والجمعُ بينَ الأصلِ والفرعِ بها.

وأمَّا إنْ كانتْ خفيَّةً مضطربةً، فإمَّا أنْ تكونَ مضبوطةً بضابطٍ أو لا، فإن كانت مضبوطةً بضابطٍ فذلك الضابط لها، هو السببُ، وهو القدرُ المشتركُ بين الأصلِ والفرعِ، ولا حاجةَ إلى النظرِ إلى خصوصِ كلّ واحدٍ من الوصفيَن المختلفيَن، وهما الزنا واللواط

هنا المقضِي على أحدِهما بالأصالة، والآخر بالفرعيّة. وإنْ لم تكنْ مضبوطةً بضابطٍ، فالجمعُ بها يكونُ ممتنعاً إجماعاً، لاحتمالِ التفاوُت فيها بين الأصلِ والفرعِ؛ فإنَّ الحكمَ ممَّا يختلفُ باختلافِ الصُّوَرِ والأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ.

فإن قيل: ما المانعُ أن يكونَ الوصفُ الجامعُ بينهما هو الحكمة؟ وما ذكرتموهُ من كونِ الحكمةِ إذا كانت خفيَّةً مضطربةً يمتنعُ الجمعُ بها، لاحتمال التفاوت فيها — قلنا: احتمالُ التفاوتِ، وإنْ كان قائماً، غيرَ أن احتمالَ التساوي راجحٌ، وذلك لأنَّهُ يحتملُ أنْ تكونَ الحكمةُ التي في الفرعِ مُساويةً لما في الأصلِ، ويحتمل أن تكونَ راجحةً، ويحتملُ أن تكونَ مرجوحةً: وعلى التقديرين الأوَّلين، فالمساواةُ حاصلةٌ، وزيادة على التقديرِ الثاني منهما؛ وإنَّما تكونُ مرجوحةً على التقدير الثالث، وهو احتمالٌ واحدٌ؛ ولا يخفى أنَّ وقوعَ احتمالٍ من احتمالَين أغلبُ وقوعاً من احتمالٍ واحدٍ بعينِهِ، فكان الجمعُ أولى، ثُمَّ كيفَ وقد جعلتُم القتلَ بالمثقلِ سبباً لوجوبِ القصاصِ، بالقياسِ على القتلِ بالمحدّدِ؛ وجعلتم اللواط سبباً للحدِّ، بالقياس على الزنا؛ وجعلتم النيَّةَ في الوضوءِ شرطاً لصحَّةِ الصلاةِ، بالقياسِ على نيَّةِ التيمُم.

والجوابُ: أمَّا ما ذكروهُ من دليلِ ظهورِ التساوي في الحكمةِ، فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ ذلك كافياً في الجمعِ، أو لا يكونَ كافياً: فإن كان كافياً، فليجمع بين الأصلِ والفرعِ في الحكمِ المرتَّب على السببِ، ولا حاجة إلى الجمعِ بالسببِ، وإن لم يكنْ ذلك كافياً، فهو المطلوبُ.

وما ذكروهُ من الإلزاماتِ، فلا وجهَ لها.

أمَّا قياسُ القتلِ بالثقلِ على المحدَّد، فلم يكنْ ذلك في السببيَّة، وإنَّما ذلك في إيجابِ القصاصِ بجامعِ القتلِ العمدِ العدوانِ، وهو السببُ لا غير.

وأمَّا قياسُ اللّواطِ على الزّنا، فإنَّما كان ذلك في وجوبِ الحدّ بجامعِ إيلاج فرجٍ في فرجٍ مُشتهى طبعاً، محرَّم شرعاً؛ وذلك هو السببُ، مع قطعِ النظرِ عن خصوصيَّةِ الزنا واللّواط.

وأمّا قياس الوضوء على التيمُّم فإنّما هو في اعتبار النيّة بجامع الطهارةِ المقصودةِ للصلاةِ، وذلك هو السببُ، لا أنَّ القياسَ في الاشتراط.

وعلى هذا النحوِ كلُّ ما يَرِدُ من هذا القبيل.

المسألة السادسة

اختلفوا في جواز إجراء القياس في جميعِ الأحكامِ الشرعيّة فأثبتهُ بعضُ الشذوذِ، مصيراً منهُ إلى أنَّ جميعَ الأحكام الشرعيةِ من جنسٍ واحدٍ؛ ولهذا تدخل جميعُها تحتَ حدٍّ واحدٍ، وهو حدُّ الحكمِ الشرعي، وتشتركُ فيهِ، وقد جاز على بعضِها أن يكون ثابتاً بالقياسِ؛ وما جاز على بعض المتماثلاتِ، كان جائزاً على الباقي، وهو غيرُ صحيحٍ، وذلك أنّهُ وإن دخلتْ جميعُ الأحكامِ الشرعيّةِ تحتَ حدّ الحكمِ الشرعيّ، وكان الحكم الشرعيُّ من حيث هو حكمٌ شرعيٌّ جنساً لها، غير أنها متنوعةٌ ومتمايزةٌ بامورٍ موجبةٍ لتنوُّعها. وعلى هذا، فلا مانعَ أنْ يكونَ ما جاز على بعضِها وثبت لهُ، أن يكون ذلك له باعتبار خصوصيّتهِ وتعيّنه، لا باعتبارِ ما بهِ الاشتراكُ وهو عامٌّ لها. كيف وإن ذلك ممّا يمتنعُ لثلاثةِ أوجهٍ.

الأوّل: أنّا قد بيّنّا امتناع إجراء القياس في الاسبابِ والشروطِ، وبيّنّا أنَّ حكمَ الشارعِ على الوصفِ بكونهِ سبباً وشرطاً حكمٌ شرعيّ.

الثاني: أنَّ ذلك ممّا يُفضي الى أمرٍ ممتنعٍ، فكان ممتنعاً، وبيانُ لزوم ذلك أنَّ كلَّ قياسٍ لا بُدَّ لهُ من أصلٍ يستندُ اليهِ، على ما عُلِمَ؛ فلو كان كل حكمٍ يثبتُ بالقياسِ، لكان حكمُ أصلِ القياسِ ثابتاً بالقياسِ، وكذلك حكم أصلِ أصلهِ، فإن تسلسلَ الأمرُ إلى غيرِ النهايةِ امتنعَ وجودُ قياسٍ مّا، لتوقُّفِهِ على أصولٍ لا نهايةَ لها؛ وإن انتهى إلى أصلٍ لا يتوقّفُ على القياس على أصلٍ آخر، فهو خلافُ الفرضِ.

الثالث: أنَّ من الأحكامِ ما ثبتَ غيرَ معقولِ المعنى، كضرب الديةِ على العاقلةِ ونحوهِ؛ وما كان كذلك، فإجراء القياسِ فيهِ متعذّرٌ، وذلك لأنَّ القياسَ فرعُ تعقل علةِ حكم الأصلِ وتعديتِها إلى الفرعِ، فما لا يُعقَلُ لهُ علّةٌ، فإثباتهُ بالقياسة يكونُ ممتنعاً.

خاتمة لهذا الباب

القياسُ مأمورٌ بِهِ لقولِهِ تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبْصَارِ ﴾[1] كما سبق تقريرُهُ، وهو منقسمٌ إلى واجبٍ، ومندوبٍ.

والواجبُ منهُ مُنقَسِمٌ إلى ما هو واجبٌ على بعضِ الأعيان، وذلك في حقِّ كلِّ من نزلتْ بِهِ نازلةٌ من القُضاةِ والمجتهدين، ولا يقوم غيرُهُ فيها مقامهُ مع ضيق الوقت، وإلى ما هو واجبٌ على الكفايةِ؛ وذلك بأنْ يكونَ كلُّ واحدٍ من المجتهدين يقومُ مقامَ غيرِهِ في تعريفِ حكمِ ما حدث من الواقعةِ بالقياسِ.

وأمَّا المندوبُ، وهو القياسُ فيما يجوزُ حدوثهُ من الوقائع، ولم يحدثْ بعد، فإنَّ المكلَّف قد يُندَبُ إليهِ ليكون حكمُهُ مُعَداً لوقتِ الحاجةِ؛ وهل يوصفُ القياسُ بكونهِ ديناً للهِ تعالى، فذلك ممَّا وصفهُ بـه القاضي عبدُ الجبار مُطلقاً، ومنع منهُ أبو الهذيل، وفصَّل الجبائي بين الواجبِ والمندوبِ منهُ فوصف الواجبِ بذلك دونَ المندوبِ.

والمختارُ أنْ يقالَ: إن عُنِيَ بالدينِ ما كان من الأحكامِ المقصودةِ بحكم الأصالةِ، كوجوب الفعلِ وحرمتهِ ونحوِهِ، فالقياسُ واعتبارُهُ ليس بدينٍ، فإنهُ غيرُ مقصودٍ لنفسهِ، بل لغيرِهِ. وإن عُنِيّ بالدين ما تُعُبِّدنا بهِ، كان مقصوداً أصليًّا أو تابعاً، فالقياسُ من الدين، لأناَّ متعبَّدون بهِ على ما سبق. وبالجملةِ فالمسألة لفظية.

(١) الحشر، ٢.

الباب الخامس

في الاعتراضاتِ الواردةِ على القياسِ وجهاتِ الانفصال عنها

أمَّا الاعتراضاتُ الواردةُ على قياس العلَّةِ فخمسةٌ وعشرون اعتراضاً.

الأعتراض الأول: الاستفسارُ

وهو طلبُ شرحِ دلالةِ اللفظِ المذكورِ، وإنما يحسنُ ذلك إذا كان اللفظُ مجملاً متردِّداً بين محاملَ على السوية، أو غريباً لا يعرفهُ السامعُ المخاطب؛ فعلى السائل بيان كونهِ مجملاً أو غريباً لأنَّ الاستفسار عن الواضحِ عِنادٌ أو جهلٌ. ولهذا قالَ القاضي أبو بكر: ما ثبتَ فيهِ الاستبهامُ، صحَّ عنهُ الاستفهام، ولذلك وجبَ أن يكون سؤال الاستفسارِ أولاً، وما سواهُ متأخراً عنهُ لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ.

وصِيَغُهُ متعدِّدةٌ:

فمنها (الهمزة)، كقولِهِ «أعندك زيدٌ؟» وهي الأصلُ في الاستفسارِ، إذ لا ترد لغيرِهِ، بخلاف غيرها من الأسئلة، فإنها قد ترد لغيرِ الاستفهام.

فمن ذلك (هل) وهي تلي الهمزة في الرتبةِ، إذ هي أصلٌ في الاستفهامِ، كقولك «هل زيدٌ موجودٌ؟» ولكنها قد تَرِدُ نادراً للتأكيدِ، كقولِهِ تعالى: ﴿هل أتى على الإنسانِ حينٌ من الدهر﴾[1] والمرادُ بهِ: قد أتى.

ومن ذلكِ (ما) فإنَّها قد تَرِدُ بمعنى الاستفهام، كقولك «ما عندك؟» ولكنها قد تردُ للنفي، كقولك «ما رأيتُ أحداً» وللتعجب، كقولك «ما أحسنَ زيداً!» إلى معانٍ أخَر؛ ولذلك، كانت متأخِّرةً في الرتبةِ عن (هل).

---

(١) الدهر، ١.

ومن ذلك (مَنْ) وهي قد تَردُ بمعنى الاستفهام، كقولك «مَنْ عندك؟» وقد تَردُ بمعنى الشرطِ والجزاء، كقولِهِ عليهِ السلامُ: «مَنْ دخل دارَ أبي سفيان، فهو آمِنٌ».[1] وقد تَردُ بمعنى الخبر، كقولك «جاءني مَنْ أحبُّهُ» وهي مُختصَّةٌ بمن يعقل، دونَ ما لا يعقل، وهي متأخِّرةٌ في الرتبةِ عن (ما) لأنَّ (ما) قد تردُ لما لا يعقلُ ولمن يعقلُ كقولِهِ تعالى: ﴿والسَّماء وَمَا بَنَاهَا﴾[2] أي: ومن بناها.

ومن ذلك (أين) وهي سؤال عن المكانِ.

و (متى) عن الزمان.

و (كيف) عن الكيفيَّة.

و (كم) عن الكميَّة.

و (أيّ) عن التمييز.

والهمزةُ تقومُ مقامَ الكلّ في السؤالِ.

وإذا ثبت أنَّ شرطَ قبولِ الاستفسارِ كونُ اللفظِ مجملاً أو غريباً، فيجبُ على السائل بيان ذلك لصحَّةِ سؤالِهِ.

فإنْ قيلَ: لا خفاء بأنَّ ظهورَ الدليل شرطٌ في صحَّةِ الدليلِ، كما سبق، وإنَّما يتمُّ الظهورُ، أن لو لم يكنِ اللفظُ مجملاً، فنفيُ الإجمالِ إذاً، شرطٌ في الدليل، وبيانُ شرطِ الدليل على المستدلّ لا على المعترضِ.

قلنا: ظهورُ الدليلِ، وإنْ كانَ متوقِّفاً على نفي الإجمال، غير أنَّ الأصلَ عدمُ الإجمالِ. وسؤالُ الاستفسار يستدعي الإجمالَ المخالِفَ للأصلِ، فكان بيانُهُ على المستفهم، ولا تُقبَلُ منهُ دعوى الإجمالِ بجهةِ الاشتراكِ أو الغرابة، بناء على أنَّهُ لم يفهم منهُ شيئاً فيما كان ظاهراً مشهوراً في ألسنة أهلِ اللغةِ والشرعِ، لانتسابِهِ إلى العنادِ، لعدم خفائِهِ عليهِ في الغالبِ، لكن إنْ بيّن الإجمال بجهةِ الغرابةِ بطريقةٍ أو بجهةِ الاشتراكِ بسبب تردُّده بين

---

(١) حديث: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». رواه مسلم في كتاب الجهاد باب فتح مكة.

(٢) الشمس، ٥.

احتمالين، كفاهُ ذلك من غير احتياجٍ إلى بيانِ التسوية بينهما، لأنَّ الأصلَ عدمُ الترجيحِ؛ ولعدم قدرتهِ على بيانِ التسويةِ وقدرة المستدلِّ على الترجيحِ، وطريقُ المستدلِّ في جوابِ دفع الإجمال بجهةِ الغرابةِ، التفسيرُ إنْ عجزَ عن إبطالِ غرابتهِ، وفي جواب دفعِ الإجمالِ بجهةِ الاشتراكِ، منعُ تعدُّدِ محاملِ اللفظِ إنْ أمكنَ، أو بيان الظهورِ في أحدِ الاحتمالين، ولهُ فيهِ طريقٌ تفصيليّ بالنقلِ عن أهلِ الوضعِ أو الشرعِ أو ببيان أنَّهُ مشهورٌ فيهِ، والشهرةُ دليلُ الظهورِ والحقيقة غالباً، وطريقٌ إجماليٌّ، وهو أنْ يقولَ: الإجمالُ على خلافِ الأصلِ لإخلالهِ بالتفاهُم، فيجبُ اعتقادُ ظهورهِ في أحد الاحتمالين نفياً للإجمال عن الكلامِ، وهو وإن لزم منهُ التجوُّزُ في أحدِهما، وهو خلافُ الأصلِ أيضاً، غير أنَّ محذورَ الاشتراكِ أعظمُ من محذورِ التجوُّزِ، كما سبق تقريرُهُ. وإنْ تعذَّر عليهِ بيانُ ذلك فقد يقدرُ على دفع الإجمالِ أيضاً بدعوى كونِ اللفظِ مُتواطِئاً فيهما لموافقتهِ لنفي الإجمالِ والتجوُّزِ؛ أو أنْ يفسر لفظه بما أرادَ منهما.

الاعتراض الثاني: فسادُ الاعتبارِ

ومعناهُ أنَّ ما ذكرتهُ من القياسِ لا يُمكنُ اعتبارهُ في بناء الحكمِ عليهِ، لا لفسادٍ في وضعِ القياسِ وتركيبهِ، وذلك كما إذا كان القياسُ مُخالفاً للنصّ، فهو فاسدُ الاعتبارِ لعدمِ صحَّةِ الاحتجاجِ بهِ مع النصّ المخالفِ لهُ. وقد مُثِّلَ ذلك أيضاً بقياس الكافرِ على المسلمِ في صحَّةِ الطهارة، وبقياس الصبيِّ على البالغِ في إيجابِ الزكاةِ، من جهةِ ظهورِ الفرقِ بين الأصلِ والفرعِ. وعلى هذا النحو كلُّ قياسٍ ظهرَ الفارقُ فيه بين الأصلِ والفرعِ. وأقربُ هذهِ الأمثلةِ إنَّما هو المثالُ الأوَّلُ: لأنَّهُ مهما ثبتَ أنَّ القياسَ مُخالِفٌ للنصِّ، كان باطلاً لما سبق تقريرهُ. وأمَّا باقي الأمثلةِ، فحاصلُها يرجعُ إلى إبداء الفرقِ بين الأصلِ والفرعِ، وهو سؤالٌ آخرُ غيرُ سؤالِ فساد الاعتبارِ، وسيأتي الكلامُ عليهِ.

وجوابهُ إمَّا بالطعن في سندِ النصّ إن أمكنْ؛ أو بمنعِ الظهورِ أو التأويل أو القولِ بالموجب أو المعارضةِ بنصٍّ آخرَ، ليسلمَ لهُ القياسُ، أو أن يبيّن أنَ القياسَ من قبيل ما يجبُ ترجيحهُ على النصِّ المعارض لهُ بوجهٍ من وجوه الترجيحات المساعدة لهُ.

الاعتراض الثالث ـــ فسادُ الوضعِ

واَعلمْ أنَّ صحَّة وضعِ القياسِ أن يكون على هيئةٍ صالحةٍ لاعتبارهِ في ترتيب الحكمِ

عليهِ؛ وفسادُ الوضعِ لا يكون على الهيئةِ الصالحةِ لاعتبارِهِ في ترتيب الحكمِ عليهِ. وقد مَثَّلَهُ ٱلفقهاء بما تُلُقّيَ الحكم فيهِ من مقابلهِ، كتلقّي التضييقِ من التوسيعِ، والتخفيف من التغليظ، والإثباتِ من النفي، وبالعكس وأن يكون ما جعلهُ علةً للحكمِ مُشعراً بنقيض الحكمِ المرتَّبِ عليهِ؛ وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة: لفظٌ ينعقدُ بهِ غيرُ النكاحِ، فلا ينعقدُ بهِ النكاحُ كلفظ الإجارةِ، فإنَّهُ من حيث إنهُ ينعقدُ بهِ غيرُ النكاحِ يقتضِي انعقاد النكاحِ بهِ، لا عدم الانعقاد، لأنَّ الاعتبارَ يقتضِي الاعتبار، لا عدم الاعتبار.

وعلى هذا، فكلُّ فاسدِ الوضعِ فاسدُ الاعتبارِ، وليس كلُّ فاسدِ الاعتبارِ يكونُ فاسدَ الوضعِ؛ لأنَّ القياسَ قد يكونُ صحيحَ الوضعِ، وإن كان اعتبارُهُ فاسداً بالنظرِ إلى أمرٍ خارجٍ، كما سبق تقريرهُ. ولهذا، وجب تقديم سؤالِ فساد الاعتبارِ على سؤال فساد الوضعِ، لأنَّ النظرَ في الأعمّ يجبُ أن يتقدَّمَ على النظرِ في الأخصِّ، لكونِ الأخصِّ مشتملاً على ما اشتملَ عليهِ الأعمُّ وزيادةً.

وإذا عُرِفَ ما قرَّرنَاهُ في سؤالِ فسادِ الوضعِ، فلقائلٍ أن يقولَ: اقتضاء الوصفِ لنقيضِ الحكمِ المرتَّبِ عليهِ: إمَّا أن يدَّعي أنَّهُ مناسِبٌ لنقيضِ الحكمِ من الجهةِ التي تمسَّك بها المستدلُّ، أو من جهة أخرى، فإن كان ذلك من الجهة التي تمسّك بها المستدلّ فيلزمُ منهُ أن يكونَ وصفُ المستدلّ غيرَ مناسبٍ لحكمِهِ، ضرورة أنَّ الوصفَ الواحدَ لا يُناسِب حكمين متقابلين من جهةٍ واحدة، ولكن يرجعُ حاصلهُ إلى القدح في المناسبة وعدمِ التأثير، لا أنه سؤالٌ آخرُ. وإن كان ذلك من جهة أخرى. فلا يمتنعُ مناسبةُ وصف المستدلّ لحكمِهِ من الجهة التي تمسَّكَ بها؛ ثمّ لا يخلو: إمَّا أن تكونَ جهةُ المناسبةِ لنقيضِ الحكمِ معتبرةً في صُوره، أو غير معتبرةٍ، فإن لم تكنْ معتبرة، كان ما يُبديهِ المستدلُّ من جهة المناسبةِ كافياً في دفعِ السؤالِ، ضرورة كونها معتبرةً، ومناسبةُ المعترض غيرُ معتبرةٍ. وإن كانت مُناسبةُ المعترضِ معتبرةً، فإنْ أوردَ المعترضُ ما ذكرهُ في معرضِ المعارضةِ، فقد انتقلَ عن سؤالهِ الأوّل إلى سؤالِ المعارضة، ووجبَ على المستدلّ الترجيحُ لما ذكره، ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار، وإن لم يُورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مُصِراً على السؤال الأول فلا يحتاج المستدلّ الى الترجيح لكونهِ خاصاً بالمعارضة. وهذا من مستحسناتِ صناعةِ الجدلِ، فليتأملْ.

الاعتراض الرابع: منع حكم الأصل

ولمّا كان منعُ حكمِ الأصلِ من قبيلِ النظرِ في تفصيلِ القياسِ، كان مُتأخّراً عمّا قبلهُ، لكون ما قبلهُ نظراً في القياسِ من جهةِ الجملةِ، لا من جهةِ التفصيل. والنظرُ في الجملةِ يتقدّمُ على النظر في التفصيل. ومثالهُ ما لو قال الشافعيُّ في إزالة النجاسةِ مثلاً: مائعٌ لا يرفعُ الحدثَ، فلا يزيلُ حكمَ النجاسةِ، كالدّهنِ. فقال الحنفيّ: لا أسلّمُ الحكمَ في الأصل؛ فإنَّ الدهنَ عندي مُزيلٌ لحكمِ النجاسةِ.

وقد اختلف الفقهاء في انقطاعِ المستدلّ بتوجيهِ منعِ حكمِ الأصلِ عليهِ: فمنهم من قال بانقطاعهِ، لأنَّهُ أنشأ الكلام للدلالةِ على حكمِ الفرعِ، لا على حكمِ الأصلِ؛ فإذا منع حكم الأصل، فإما أن يشرعَ في الدلالةِ عليهِ، أو لا يشرعَ: فإن لم يشرع في الدلالةِ عليهِ لم يتمّ دليلُهُ على مقصودهِ، وهو انقطاعٌ؛ وإنْ شرعَ في الدلالةِ عليهِ، فقد ترك ما كانَ بصدد الدلالةِ عليهِ أوّلاً، وعدل عمّا أنشأهُ من الدليلِ على حكم الفرعِ إلى الدلالةِ على حكمِ الأصلِ، ولا معنى للانقطاعِ سوى هذا.

ومنهم من قال: لا يكونُ مُنقطعاً، لأنَّهُ إنَّما أنشأ الدليلَ على حكمِ الفرع إنشاءَ مَنْ يُحاولُ تمشيتَهُ وتقريرهُ، وبالدلالةِ على حكمِ الأصلِ يحصلُ هذا المقصودُ، لا أنّهُ تاركٌ لما شرعَ فيهِ أوّلاً، ولا منع من ذلك، فإنَّ الحكمَ في الفرع، كما يتوقّفُ على وجودِ علّة الأصلِ في الأصل، وكونها علّةً فيهِ، وعلى وجودها في الفرعِ، يتوقّفُ على ثبوتِ حكم الأصل؛ وكلُّ ذلك من أركان القياس، ولم يمنعْ أحدٌ من محاولةِ تقرير القياس عندَ منعِ وجودِ علّةِ الأصلِ ومنع كونها علّةً فيهِ، ومنع وجودها في الفرعِ من الدلالةِ على محلّ المنعِ؛ فكذلك حكمُ الأصل، ضرورة التساوي بين الكلّ في افتقار صحّةِ القياس إليهِ.

ومنهم مَنْ فصّلَ بينَ أن يكونَ المنعُ خفياً، وبين أن يكونَ ظاهراً، فحكمَ بانقطاعهِ عندَ ظهور المنعِ، وبعدمِ انقطاعهِ عند خفائهِ، لظهور عذرهِ. وهذا هو اختيارُ الاستاذ أبي إسحٰق الاسفرائيني.

ومنهم مَنْ قال: يجبُ اتّباعُ عرف المكان الذي هو فيهِ ومصطلح أهله في ذلك. وهذا هو اختيارُ الغزالي.

والمختارُ أنّهُ لا يُعَدُّ منقطعاً إذا دلَّ على موقعِ المنعِ، لما قرّرناهُ فيما تقدّم. وقد بيّنّا شرطَ الدلالةِ على حكمِ الأصل، في أركان القياس.

وقد قال الشيخُ أبو إسحٰق الشيرازي: لا يفتقرُ إلى الدلالةِ على محلّ المنع، بل لهُ أن يقولَ: إنّما قِستُ على أصلي ولا وجهَ لذلك، فانهُ إن قصدَ إثبات الحكمِ على أصل نفسهِ، فالخصمُ غيرُ منازعٍ له في ثبوتِ حكمِ الفرعِ على أصلهِ، ولا وجهَ للمناظرةِ بينهما في ذلك. وإنْ قصدَ إثباتَ الحكمِ في الفرعِ بالنسبةِ إلى الخصمِ بحيث يُوجبُ الانقياد إليهِ، فذلك مُتعذّرٌ مع منعِ حكمِ الأصل، وعدمِ ثبوتهِ بالدلالةِ. وإنما يتصوَّرُ الاستغناء عن الدلالةِ على حكمِ الأصل، إذا كان اللفظ الدالّ على حكم الأصل عاماً، وهو منقسمٌ إلى ممنوعٍ وغيرِ ممنوعٍ، كالدهن، فإنَّهُ وإنْ منع الحكم في الطاهر منهُ، فهو غيرُ ممنوعٍ في الدّهن النجس، وعند ذلك فلهُ أنْ يقولَ: إنّما قستُ على الدّهن النجس دونَ الطاهر، وإنْ كان قياسي عليهما، فغايتُهُ القياسُ على أصلين وقد بطل التمسُّكُ بأحدِهما، فيبقى التمسُّكُ بالآخر.

وإذا ذُكِر الدليلُ على موقع المنعِ، فمنهم من حكم بانقطاعِ المعترضِ لتبين فساد المنع وتعذّر الاعتراض منهُ على دليلِ المستدلّ لإفضائهِ إلى التطويل فيما هو خارجٌ عن المقصودِ الأصلي في أوّل النظرِ. ومنهم من قال: لا يُعَدُّ منقطعاً، ولا يمنع من الاعتراضِ على دليلِ المنعِ، ولا يكتفي من المستدلّ بما يدّعيهِ دليلاً؛ وإلاّ لما كان لقبول المنعِ معنى، بل الانقطاعُ إنّما يتحقّق في حقّ كلّ واحدٍ بعجزهِ عمّا يُحاولهُ نفياً وإثباتاً، وهذا هو المختارُ.

الاعتراض الخامس: التقسيمُ

وهو في عرف الفقهاء: عبارةٌ عن ترديدِ اللفظِ بين احتمالينَ، أحدُهما ممنوعٌ والآخرُ مُسلَّمٌ، غير أنَّ المطالبةَ متوجّهةٌ ببناء الغرض عليهِ، إمَّا أنَّهُ لا بُدَّ من ترديدِهِ بين احتمالين، لأنَّهُ لو لم يكنْ محتملاً لأمرَين، لم يكنْ للترديدِ والتقسيمِ معنى، بل كان يجبُ حملُ اللفظِ على ما هو دليلٌ عليهِ؛ وإمَّا أنَّهُ لا بُدَّ وأن يكون احتمالُ اللفظِ لهما على السويةِ، لأنَّهُ لو كانَ ظاهراً في أحدِهما، لم يكنْ للتقسيمِ أيضاً وجهٌ، بل كانَ يجبُ تنزيلُ اللفظِ على ما هو ظاهرٌ فيهِ، كان ممنوعاً أو مُسلَّماً. وذلك كما لو قالَ المستدلُّ في البيعِ بشرطِ الخيارِ، وُجِدَ سبب ثبوتِ الملك للمشتري، فوجبَ أنْ يثبتَ، وبيّن وجود السبب بالبيعِ الصادر من الأهلِ في المحلِّ، فقال المعترضُ: السببُ هو مُطلقُ بيعٍ أو البيعُ المُطلقُ، أي الذي لا شرطَ فيهِ: الأوّلُ ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ، ولكن لِمَ قُلت بوجودهِ.

ولقائلٍ أنْ يقول: التقسيمُ وإنْ كان من شرطهِ تردُّدُ اللفظِ بين احتمالين على السويّةِ، فليس من شرطهِ أنْ يكونَ أحدُ الاحتمالين ممنوعاً، والآخرُ مُسلَّماً، بل كما يجوزُ أنْ يكون كذلك، يجوز أنْ يشترِكَ الاحتمالانِ في التسليمِ، ولكنْ بشرطِ أن يختلفا باعتبارِ ما يردُ. على كلِّ واحدٍ منهما من الاعتراضاتِ القادحةِ فيهِ، وإلاَّ فلو اتَّحدا فيما يَرِدُ عليهما من الاعتراضاتِ، مع التساوي في التسليم، لم يكنْ للتقسيم ِمعنى، بل كان يجبُ تسليمُ المدلولِ وإيراد ما يختصُّ بهِ. ولا خلافَ أنَّهما لو اشتركا في المنع ِأنَّ التقسيمَ لا يكونُ مُفيداً. وعلى هذا فلو أرادَ المعترضُ تصحيحَ تقسيمهِ، فيكفيهِ بيانُ إطلاقِ اللفظ بإزاء الاحتمالين من غير تكليفٍ ببيانِ التساوي بينهما في دلالة اللفظِ عليهما بجهة التفصيل، لأنَّ ذلك ممَّا يعسرُ من جهة أن ما من وجهٍ يبين التساوي فيهِ إلاَّ وللمستدل أن يقولَ: ولِمَ قُلتَ بعدم ِالتفاوت من وجهٍ آخر؟ بلى لو قيل إنَّه يكلَّف التساوي بينهما من جهةِ الإجمال، وهو أن يقولَ: التفاوتُ يستدعي ترجُّحَ أحدِهما على الآخر وزيادته عليهِ، والاصلُ عدمُ تلك الزيادة، لم يكن ذلكَ شاقاً، وكان وافياً بالدلالةِ على شرطِ التقسيمِ. ولو ذكر المعترضُ احتمالين لا دلالةَ للفظِ المستدلِّ عليهما، وأوردَ الاعتراضَ عليهما، كما لو قال المستدلُّ في مسألةِ الالتجاء إلى الحرمِ: وُجِدَ سببُ استيفاء القصاصِ، فيجبُ استيفاؤهُ. وبيَّن وجودَ السبب بالقتلِ العمدِ العدوانِ، فقال المعترضُ: متى يُمكنُ القولُ بالاستيفاء إذا وُجِدَ المانعُ، أو إذا لم يُوجَد؟ الأوَّلُ ممنوعٌ؛ والثاني مُسلَّمٌ. ولكن، لِمَ قلتَ إنَّهُ لم يُوجَد، وبيانُ وجودهِ أنَّ الحرمَ مانعٌ، وبيَّنهُ بطريقةٍ لم يخلُ إمَّا أن يورد ذلك بناء على أنَّ لفظ المستدلِّ متردِّدٌ بين الاحتمالين المذكورين، أو على دعواهُ الملازمةَ بين الحكمِ ودليلهِ: فإن كانَ الأوَّل فهو باطلٌ لعدم ِتردُّدِ لفظِ السبب بين ما ذُكر من الاحتمالين؛ وإن كان الثاني، فإن اقتصرَ على المطالبةِ ببيان انتفاء المانع، فهو غيرُ مقبولٍ، لما تقرَّر في الاصطلاح من حطّ مؤنة ذلك عن المناظر في الموانع والمعارضاتِ المختلفِ فيها، وإن أضافَ إلى ذلك الدلالةَ على وجود المعارضِ، فحاصلُ السؤال يرجعُ إلى المعارضة، ولا حاجة إلى التقسيم ِوإذا اتَّجه سؤال التقسيم على التفسيرِ الأوَّل.

فجوابهُ من جهةِ الجدل من ستةِ أوجُهٍ:

الأوَّل: أن يُعيِّنَ المستدلّ بعضَ محاملِ لفظهِ، ويبيّن أنَّ اللفظ موضوعٌ بإزائهِ حقيقة في لغة العرب، إمَّا بالنقل عن أهل الوضع، أو الشارع الصادق، أو ببيان كونه مشهوراً

بهِ في الاستعمالِ، فيكون حقيقةً، لأنهُ الغالبُ، وبما يُساعِدُ من الأدلّةِ، ومع بيان ذلك، فالتقسيمُ يكونُ مردوداً، لتبيّن فواتِ شرطِهِ من التساوي في الدلالة.

الثاني: أنْ يقولَ إنَّهُ، وإن لم يكنْ ظاهراً بحكم الوضعِ فيما عيّنتهُ من الاحتمالِ، غير أنَّهُ ظاهرٌ بعرفِ الاستعمالِ، كما في لفظِ الغائطِ ونحوِه.

الثالث: أنَّهُ، وإنْ لم يكنْ ظاهراً بالأمرَين، إلاَّ أنَّهُ ظاهرٌ في عُرفِ الشرع، كلفظ الصلاةِ والصوم ونحوِه.

الرابع: أنَّهُ، وإن تعذَّر كونُهُ ظاهراً بأحدِ الأنحاء المذكورةِ، لكنَّهُ ظاهرٌ بحكم ما اقترنَ بهِ من القرائن المساعدةِ لهُ في كلّ مسألةٍ.

الخامس: أنَّهُ، وإن تعذر بيانُ الظهورية بأحدِ الطرُقِ المفصلةِ، فلهُ دفعُ التقسيم بوجهٍ إجمالي، وهو أن يقولَ: الإجمالُ على خلافِ الأصلِ، فيجبُ اعتقادُ ظهورِ اللفظِ في بعضِ احتمالاتهِ؛ ضرورة نفي الإجمالِ عن اللفظِ. ومع ذلكَ فالتقسيمُ لا يكونُ وارداً. وقد يقدرُ على بيانِ كونِ اللفظ ظاهراً فيما عيَّنهُ بهذا الطريق الإجمالي، وهو أنْ يقولَ: إذا ثبتَ أنَّهُ لا بُدَّ وأن يكونَ اللفظُ ظاهراً في بعض محاملِهِ، نفياً للإجمالِ عن الكلام، فيجبُ اعتقادُ ظهورِهِ فيما عيَّنهُ المستدلُّ، ضرورة الاتِّفاق على عدم ظهورِهِ فيما عداهُ؛ أمَّا عندَ المعترضِ، فلضرورةِ دعواهُ الإجمال في اللفظِ. وأمَّا عند المستدلّ، فلضرورة دعواهُ أنَّهُ ظاهرٌ فيما ادَّعاهُ دون غيرِه.

السادس: أن يبيِّن أنَّ اللفظَ لهُ احتمالٌ آخرُ غيرُ ما تعرّض لهُ المعترضُ بالمنعِ والتسليمِ، وانَّهُ مرادُهُ، إلاَّ أن يحترزَ المعترضُ عن ذلك بأن يُعيِّنَ مجملاً، ويقول: إن أردتَ هذا، فمُسلَّمٌ. ولكن لِمَ قُلتَ ببناء الغرضِ عليهِ. وإنْ أردتَ ما عداهُ، فممنوعٌ. فما مثلُ هذا الجوابِ لا يكونُ متجهاً، وإنْ أراد المستدلُّ الجوابَ الفقهي، فإنْ كان قادراً على تنزيل كلامِهِ على أحدِ القسمين، فالأَوْلى في الاصطلاحِ تنزيلهُ على أحدِهما، حذراً من التطويلِ، وليكنْ منزلاً على أسهلهما في التمشيةِ والقربِ إلى المقصودِ إنْ أمكن، وان كان الجمع جائزاً شرعاً. وإنْ لم يقدر على شيء من ذلك، كان مُنقطعاً.

وأمَّا موقعُ سؤالِ التقسيمِ، فيجبُ أنْ يكونَ بعدَ منعِ حكمِ الأصلِ، لكونهِ مُتعلِّقاً بالوصفِ المتفرّعِ عن حكمِ الأصلِ، وأن يكونَ مقدَّماً على منع وجود الوصف لدلالة منع

الوجود على تعيين الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدماً على سؤالِ المطالبةِ بتأثيرِ الوصفِ المدّعى علّة لكونهِ مُشعراً بترديدِ لفظِ المستدلِّ بينَ أمرَين والمطالبة بتأثير الوصف مشعرة بتسليمِ كونهِ مدلولاً للفظِ لا غير، ضرورة تخصيصهِ بالكلامِ عليهِ، وإلاَّ كانَ التخصيصُ به غيرَ مفيدٍ، وإيرادُ ما يُشعرُ بالترديدِ بعدَ ما يُشعرُ. بتسليمِ اتحاد المدلولِ يكونُ مُتناقضاً. وقد علّلَ ذلكَ بعضُ أربابِ الاصطلاحِ بأن المطالبةَ بتأثيرِ الوصفِ تستدعي تسليمَ وجودِ الوصفِ والتقسيمُ مشتملٌ على منعِ الوجودِ، ومنعُ الوجودِ بعد تسليم الوجودِ لا يكونُ مقبولاً، لما فيهِ من التناقُضِ، وهو غيرُ صحيحٍ لوجهين: الأوَّل أنَّ ما ذكرهُ إنَّما هو مبنيٌّ على أنَّ أحدَ القسمين لا بُدَّ وأن يكونَ ممنوعَ الوجودِ، وليس كذلك لما سبق في مبدأ السؤال وبتقدير أن يكون أحد القسمين ممنوع الوجود فإنَّما يلزمُ التناقُضُ والمنع بعد التسليمِ، أن لو كان ما أوردَ عليهِ سؤالُ المطالبةِ أو لا هو نفس القسمِ الذي منعَ وجودهُ في التقسيمِ؛ وبتقدير أن يكونَ غيرَهُ، فلا. وبالجملة فيمتنعُ أيضاً قبولُ سؤالِ التقسيمِ بعدَ سؤالِ الاستفسارِ لأن المسؤول إن كان قد دفع سؤال الاستفسار جدلاً بنفي الإجمالِ فالتقسيمُ بعدَهُ لا يردُ، ضرورة توقُّفِهِ على الإجمالِ، وقد انتفى. وإن أجابَ عنهُ بتعيين ما قصدَهُ بكلامِهِ، فبعدَ التعيين لا حاجة إلى التقسيم، بل يجبُ ورودُ الاعتراضِ على عينه دونَ غيرِهِ.

الاعتراض السادس: منع وجود العلّة في الأصل

ولكون النظر في علّةِ الأصلِ متفرّعاً عن حكمِ الأصلِ، وجبَ تأخيرُهُ عن النظرِ في حكمِ الأصلِ، وعن التقسيم، لما ذكرناهُ في السؤالِ الذي قبلهُ.

ومثالُهُ ما لو قال الشافعيّ في مسألةِ جلدِ الكلبِ مثلاً: حيوان يُغسلُ الإناء من ولوغِهِ سبعاً، فلا يطهره جلدهُ بالدباغِ كالخنزيرِ، فيقول الخصمُ: لا أسلِّمُ وجوبَ غسلِ الإناء من ولوغ الخنزيرِ سبعاً.

وجوابُهُ بذكرِ ما يدلُّ على وجودِهِ من العقل أو الحسّ أو الشرع، على حسب حالِ الوصفِ في كلّ مسألةٍ، أو أنْ يُفسّر لفظهُ بما لا يُمكنُ الخصمُ منعَهُ، وإن كان احتمالُ اللفظ لهُ بعيداً. وذلك كما لو قال في المثال المذكورِ أعني بهِ ما إذا لم يغلبْ على ظنّهِ الطهارة.

وإنْ فَسَّرَ لفظهُ بما لهُ وجودٌ في الأصلِ، غير أنَّ لفظهُ لا يحتملهُ لغةً فالمختارُ أنَّهُ لا يُقبَلُ، وإنْ ذهبَ إلى قبولهِ بعضُ المتأخِّرين؛ وذلك، لأنَّ وضعَ اللفظِ إنَّما كان لقصدِ تحصيلِ المعنى منهُ وأن يعرِّفَ كلُّ أحدٍ ما في ضميرهِ لغيرهِ بواسطةِ اللفظِ المستعمل، وذلك مشروطٌ بضبطِ الوضع ضبطاً يمتنعُ معهُ دخولُ الزيادةِ والنقصانِ. وإذا قُبِلَ من كلِّ أحدٍ تفسيرُ لفظهِ بما لا يحتملهُ لغةً، حالة عجزهِ عن تقريرِ كلامِهِ، أفضى ذلك الى اضطرابِ اللغةِ وإبطالِ فائدةِ وضعها، كيف وإنَّ إطلاقه لذلك اللفظِ دليلٌ ظاهرٌ على إرادةِ مدلولهِ، وعدولهُ عند المنعِ مُشعِرٌ بالانقطاع في تقريره.

الاعتراض السابع: منعُ كونِ الوصفِ المدّعي علّة

ولمَّا كانتِ العليَّةُ صفةً للوصفِ المذكورِ ومتوقِّفةً على وجودهِ، وجبَ أن يكونَ النظرُ فيها نفياً وإثباتاً، متأخِّراً عن النظرِ في وجودِ الوصفِ. وهذا هو أعظمُ الأسئلةِ الواردةِ على القياسِ، لعموم ورودهِ على كل ما يدَّعى كونهُ علَّةً، واتِّساع طرُقِ إثباتهِ، وتشعب مسالكهِ، كما تقدَّم تقريرُهُ. وقد اختلف العلماء في قبولهِ نفياً وإثباتاً والمختارُ لزومُ قبولهِ. وذلك، لأنَّ إثباتَ الحكمِ في الفرعِ ممَّا لا يُمكنُ إسنادُهُ إلى مجرَّدِ إثباتِ حكمِ الأصلِ دونَ جامعٍ بينهما. والجامعُ يجبُ أن يكونَ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، لا بمعنى الأمارةِ، على ما سبق تقريرهُ. والوصفُ الطرديُّ لا يصلحُ أنْ يكونَ باعثاً، فيمتنعُ التمسُّكُ بهِ في القياس، فلو لم يُقبَلْ منعُ تأثيرِ الوصف والمُطالبة بتأثيره، أفضى ذلك إلى التمسُّكِ بالأوصافِ الطرديَّةِ، ثقةً من المتكلم بامتناع مُطالبتهِ بالتأثير. ولا يخفى وجهُ فسادِهِ. وأيضاً فإن الأصل عدمُ الدليلِ الدالّ على جوازِ التمسُّكِ بالقياسِ؛ غير أنَّا استثنينا منهُ ما كانتْ علّةُ القياسِ فيهِ مخيلةً، أو شبيهة لإجماعِ الصحابةِ عليهِ؛ ولم يُنقَلْ عنهم أنَّهم تمسَّكوا بقياسٍ علَّتُهُ طرديَّةٌ، فبقينا فيهِ على حكم الأصلِ. فلذلك وجبَ قبولُ سؤالِ منعِ التأثير وبيان كون الوصفِ مؤثِّراً. وعند هذا، فلا بُدَّ من ذكرِ شُبَهِ الرادّين لهُ وتحقيق جوابها. وقد احتجُّوا بشُبَهٍ.

الأولى: أنَّهُ لو قُبِلَ سؤالُ منعِ التأثير، فما من دليلٍ يذكرهُ المستدلُّ على كونِ الوصف علَّةً إلاَّ وهذا السؤالُ واردٌ عليهِ، إلى ما لا يتناهى، فيجب ردُّهُ حفظاً للكلامِ عن الخبطِ والنشر.

الثانية: أنَّه لا معنى للقياسِ سوى ردِّ الفرعِ إلى الأصلِ بجامعٍ؛ وقد أتى بهِ المستدلُّ، وخرج عن وظيفتهِ؛ فعلى المعتَرِضِ القدحِ فيهِ.

الثالثة: أنَّ الأصلَ أنَّ كلَّ ما ثبتَ الحكمُ عقيبَهُ في الأصلِ أن يكونَ علَّةً؛ فمن ٱدَّعى أنَّ الوصفَ الجامعَ ليس بعلَّةٍ، احتاج إلى بيانِهِ.

الرابعة: أنَّا بحثنا، فلم نجد سوى هذهِ العلَّةِ؛ فعلى المعترضِ القدح فيها، أو إبداء غيرِها.

الخامسة: أنهم قالوا: عجز المعترض عن الاعتراضِ على الوصفِ المذكورِ دليل صحتَّهِ كالمعجزة، فالمنعُ من الصحَّةِ مع وجودِ دليلِ الصحَّةِ لا يكونُ مقبولاً.

السادسة: قولهم حاصلُ هذا السؤال يرجعُ إلى المنازعةِ في علَّةِ الأصلِ، ويجبُ أن يكونَ مُتنازعاً فيها، ليتصوَّر الخلافُ في الفرع.

السابعة: أنَّ حاصلَ القياس يرجعُ إلى تشبيهِ الفرعِ بالأصلِ، والشبَهُ حجَّةٌ. وقد تحقَّق ذلك بما ذُكِرَ من الوصفِ الجامعِ، فلا حاجة إلى إبداء غيرِهِ.

الثامنة قولهم: هذا الوصفُ مطَّرِدٌ لم يتخلفْ حكمُهُ عنهُ في صُورة، فكان صحيحاً.

والجوابُ عن الأولى: أنَّ التسلسُلَ منقطعٌ بذكرِ ما يُفيدُ أدنى ظنٍّ بالتعليلِ من الطرُقِ التي بيَّنَّاها قبلُ؛ فإنَّ المطالبةَ بعليَّةِ ما غلبَ على الظنّ كونهُ علَّةً بعد ذلك يكونُ عناداً، وهو مردودٌ إجماعاً.

وعن الثانية: بمنعِ تحقُّقِ القياسِ بجامعٍ لا يغلبُ على الظنِّ كونُهُ علَّةً.

وعن الثالثة: بمنع أنَّ الأصلَ علّيةِ كلّ ما ثبتَ الحكمُ معهُ من الأوصافِ.

وعن الرابعةِ: أنَّ البحثَ مع عدمِ الاطِّلاعِ على غيرِ الوصفِ المذكورِ طريقٌ من طُرُقِ إثباتِ العلَّةِ، كما سبق؛ فكان ذلك جواباً عن سؤالِ المطالبةِ وقبولاً لهُ، لا أنَّهُ ردٌّ لهُ.

وعن الخامسة: أنَّهُ لو كان عجزُ المعترِضِ عن الاعتراضِ دليلَ صحَّةِ العلَّةِ، لكان عجزُ المستدلّ عن تصحيحِ العلَّةِ دليلَ فسادِها، ولا أولويَّة؛ ولكان عجزُ المعترض عن الاعتراضِ على إبطالِ ما ادَّعى من الحكمِ في الفتوى دليلاً على ثبوتِ الحكمِ، ولم يقُلْ بهِ قائلٌ.

وعن السادسةِ: أنَّ علّةَ الأصلِ، وإن كانتْ مُتنازعاً فيها، فلا بُدَّ من دليلٍ ظني يدلُّ على كونها علّةً كما في الحكمِ المختلف فيهِ.

وعن السابعة: أنَّ إثباتَ الحكمِ في الفرعِ متوقِّفٌ على ظنِّ إثباتهِ؛ ولا نُسلِّمُ أنَّ مطلقَ المشابهةِ بين الأصلِ والفرعِ في مُطلَقِ وصفٍ، مفيد للظنّ.

وعن الثامنة أن حاصلَها يرجعُ إلى الاكتفاء بالوصف الطرديّ، لكونهِ غيرَ منتقضٍ، وهو باطلٌ بما سبقَ في طُرُقِ إثباتِ العلّةِ.

وإذا عُلِمَ أنَّهُ لا بُدَّ من قبولِ سؤالِ المطالبةِ بالتأثير، وأنَّهُ لا بُدَّ من الدلالةِ على كونِ الوصف علّةً، وطريقُ إثباتِ ذلك ما يُساعِدُ من الأدلّةِ التي قرّرناها قبل.

الاعتراض الثامن: سؤالُ عدمِ التأثيرِ

وهو إبداء وصفٍ في الدليلِ مُستغنى عنهُ في إثباتِ الحكم أو نفيهِ. وقد قسّمَهُ الجدليُّونَ أربعةَ أقسامٍ:

الأوّلُ: عدمُ التأثيرِ في الوصفِ؛ وذلك بأنْ يكونَ الوصفُ المأخوذُ في الدليلِ طردياً، لا مناسبةَ فيهِ ولا شبهَ، وذلك كما يُقالُ في صلاةِ الصبحِ صلاة لا يجوزُ قصرُها، فلا تقدّم في الاداء على وقتها كالمغرب؛ فإن عَدَمَ القصرِ وصفٌ طرديٌّ بالنسبةِ إلى الحكمِ المذكورِ.

الثاني: عدمُ التأثيرِ في الأصلِ؛ وهو أنْ يكونَ الوصفُ قد استُغنَى عنهُ في إثباتِ الحكمِ في الأصلِ المقيسِ عليهِ بغيرِهِ؛ وذلك كما إذا قال المستدلُّ في بيعِ الغائبِ، مبيع غير مرئي، فلا يصحُّ بيعُهُ، كالطيرِ في الهواء، والسمك في الماء؛ فإنَّ ما وُجِدَ في الأصلِ من العجزِ عن التسليمِ مُستقلٌّ بالحكمِ. وهذا النوعُ مما اختُلِفَ فيهِ؛ فردَّهُ الاستاذُ أبو اسحق الاسفرائينيّ ومن تابعهُ، مصيراً منهم إلى إشارةٍ إلى علةٍ أخرى في الأصلِ؛ ولا يمتنعُ تعليلُ الحكمِ الواحدِ في محلٍّ واحدٍ بعلّتين. ومنهم من قَبِلهُ، مصيراً منهم إلى امتناعِ تعليلِ الحكم بعلّتين؛ وقد سبق تقريرُ كلٍّ واحدٍ من المأخذَين، وما هو المختارُ منهما.

الثالث: عدمُ التأثيرِ في الحكمِ؛ وهو أنْ يذكرَ في الدليلِ وصفاً لا تأثيرَ لهُ في الحكمِ المعلّلِ، وذلك، كما لو قال المستدلُّ في مسألةِ المرتدّين إذا أتلفوا أموالنا: طائفة مُشركة، فلا يجبُ عليهم الضمانُ بتلَفِ أموالِنا في دارِ الحرب كأهلِ الحرب، فإنَّ الإتلافَ في دارِ

الحربِ لا تأثيرَ لهُ في نفي الضمانِ، ضرورة الاستواء في الحكمِ عندَهم بين الإتلافِ في دارِ الحربِ ودارِ الإسلامِ. وحاصلُ هذا القسمِ يرجعُ إلى عدمِ التأثيرِ في الوصفِ بالنسبةِ إلى الحكمِ المذكورِ إن كانَ طردياً، أو إلى سؤالِ الالغاء إن كان مؤثراً.

الرابع: عدمُ التأثيرِ في محلِّ النزاعِ؛ وهو أنْ يكونَ الوصفُ المذكورُ في الدليلِ لا يَطَّردُ في جميعِ صُوَرِ النزاعِ، وإنْ كان مُناسباً. وذلك كما لو قال المستدلُّ في مسألةِ ولايةِ المرأةِ: زَوَّجتْ نفسهَا من غيرِ كفوء، فلا يصحُّ نكاحُها. وذلك من حيث إنَّ النزاعَ واقعٌ فيما إذا زَوَّجت نفسها من الكفْء وغيرِ الكفْء. وهذا أيضاً ممَّا اختُلِفَ في قبولِهِ، فردَّهُ قومٌ، مصيراً منهم إلى منعِ جوازِ الفرضِ في الدليلِ؛ وقَبِلَهُ من لم يمنعْ من ذلك، وهو المختارُ على ما عرَّفناهُ في كتابِ الجدلِ.

وإذا بطلَ القسمُ الرابعُ، وهو عدمُ التأثيرِ في محلِّ النزاعِ، ورجعَ حاصلُ القسم الثالثِ، وهو عدمُ التأثيرِ في الحكمِ، إلى عدمِ التأثيرِ في الوصفِ أو الإلغاء، فلم يبقَ غيرُ عدمِ التأثيرِ في الوصفِ وعدم التأثيرِ في الأصلِ. وعدمُ التأثيرِ في الوصفِ راجعٌ الى بيانِ انتفاء مناسبةِ الوصفِ؛ وسؤالُ المطالبةِ يُغنى عنهُ، وجوابهُ جوابه فلا يجتمعانِ، وعدم التأثيرِ في الأصلِ، فحاصلهُ يرجعُ الى المعارضةِ في الأصلِ، لا أنَّهُ غيرُهُ. وجوابُهُ جوابُهُ كما يأتي. ومع ذلك كلّه، فقد يكونُ أخذُ الوصفِ الذي لا يُناسِبُ الحكمَ في الدليلِ مفيداً بأن يكونَ مشيراً الى نفي المانعِ الموجودِ في صورةِ النقضِ، أو وجود الشرطِ الفائت فيها، لقصدِ دفعِ النقضِ، أو مشيراً الى قصدِ الفرضِ في الدليل في بعض صوَرِ النزاعِ، كما ذُكِرَ من مثال أخذِ الإتلاف في دارِ الحرب في مسألة المرتدّين؛ ولا يكونُ عديمَ التأثيرِ، إذ هو غيرُ مُستغنى عنهُ في إثباتة الحكمِ، إمَّا لقصدِ دفعِ النقضِ، أو لقصدِ الفرضِ.

الاعتراض التاسع: القدحُ في مناسبَةِ الوصفِ المعلَّلِ بهِ

وذلك بما يلزمُ من ترتيبِ الحكم على وفقهِ لتحصيلِ المصلحةِ المطلوبةِ منهُ وجود مفسدةٍ مساويةٍ لها، أو راجحةٍ عليها. وقد بيَّنا وجهَ الاختلافِ فيهِ، وأنَّ المختارَ إبطالُهُ، لا أن يُبيِّنَ ترجيحُ المصلحةِ على المفسدةِ، إمَّا بطريقٍ إجماليّ أو تفصيليّ، كما بيَّناهُ فيما سبق.

الاعتراض العاشر

القدحُ في صلاحيَة إفضاء الحكم الى ما عُلّلَ بهِ من المقصودِ.

وذلك كما لو عُلِّلتْ حرمةُ المصاهرةِ على التأبيدِ في حقّ المحارم بالحاجةِ الى ارتفاعِ الحجاب بين الرجالِ والنساء الى سدّ بابِ الفجورِ بالحرمة المؤبَّدةِ، وعَلِمَ الرجلُ امتناعَ وصولهِ الى الأنثى على الوجهِ المشروعِ حتى ينسدَّ عليهِ بابُ الطمعِ في مقدّماتِ الهمّ بها والنظرِ اليها، فإنَّ للمعترض أن يقولَ: هذا الحكمُ غيرُ صالحٍ لإفضائهِ الى هذا المقصودِ من حيث إنَّ سدَّ بابِ النكاحِ أدعى الى محذور الوقوعِ في الزّنا.

وجوابُهُ أنَّ الحرمةَ المؤبَّدةَ، مما تمنعُ من النظرِ الى المرأةِ بشهوةٍ عادة، والامتناع العادي على مرّ الزمانِ يلتحق بالامتناع الطبعي، وبهِ يتحقق انسدادِ باب الفجورِ.

الاعتراض الحادي عشر

أن يكونَ الوصفُ المعللُ بهِ باطناً خفياً

وذلك لو عُللَ بالرّضا أو القصدِ؛ فإنهُ قد يقالُ القصدُ والرضا من الأوصافِ الباطنةِ الخفيَّة التي لا يُطّلعُ عليها بأنفسِها فلا تكونُ علّةً للحكمِ الشرعيّ الخفيّ، ولا معرّفةً لهُ.

وجوابُهُ أن يبيّنَ ضبطُ الرّضا بما يدلُّ عليهِ من الصيَغِ الظاهرة، وضبطُ القصد بما يدلُّ عليهِ من الأفعالِ الظاهرة. وكلُّ ذلك معلومٌ في الخلافيّات.

الاعتراض الثاني عشر

أنْ يكونَ الوصفُ المعلّلُ بهِ مضطرباً، غيرَ منضبطٍ كالتعليلِ بالحِكَمِ والمقاصدِ، مثل التعليل بالحرجِ والمشقّةِ والزجرِ والردعِ ونحوهِ.

فإنّهُ قد يُقالَ: مثلُ هذهِ الأوصافِ ممّا تضطربُ وتختلفُ باختلافِ الأشخاصِ والأزمانِ والأحوالِ. وما هذا شأنُهُ فدأبُ الشارعِ فيهِ ردُّ الناسِ إلى المظانّ الظاهرةِ الجليّةِ، دفعاً للعسرِ والحرَجِ عن الناسِ في البحثِ عنها، ومنعاً للاضطرابِ في الأحكامِ عند اختلافِ الصُّوَرِ بسببِ الاختلافِ في هذهِ الأوصافِ بالزيادةِ والنقصانِ.

وجوابُهُ إما ببيان كونِ ما علّل بهِ مضبوطاً بنفسِهِ أو بضابطهِ، كضبطِ الحرج والمشقّةِ بالسفرِ ونحوه.

الاعتراض الثالث عشر: النقضُ

وهو عبارةٌ عن تخلُّفِ الحكمِ مع وجودِ ما ادعى كونهُ علَّةً لهُ؛ وقد أومأنا في مسألةِ تخصيصِ العلَّةِ إلى وجهِ دلالةِ ذلك على إبطالها ووجه الانفصالِ عنهُ فيما إذا كانتِ العلَّةُ منصوصةً، أو مُجمعاً عليها، أو مستنبطة، وفي صورةِ النقضِ مانعٌ أو فواتُ شرطٍ بالاستقصاء التامّ المفصَّلِ، والذي يختصُّ بما نحنُ فيهِ ههنا وجوهٌ أخر في الجوابِ الأ وّل منع وجودِ العلَّةِ في صورةِ النقضِ، إن أمكنْ. وذلك، كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ زكاةِ الحُليّ مال غير نامٍ، فلا تجبُ فيهِ الزكاةُ كثيابِ البِذْلةِ. فقال المعترضُ: هذا ينتقضُ بالحُليّ المحظورِ، فإنَّهُ غيرُ نامٍ؛ ومع ذلك فإنَّ الزكاةَ تجبُ فيهِ. فقال المستدلُّ: لا أسلِّمُ أنَ الحُليَّ المحظورَ غيرُ نامٍ؛ وإنّما كان منعُ وجودِ العلَّةِ في صورةِ النقضِ، دافعاً للنقض لأن النقض وجود العلة ولا حكم فإذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقضَ؛ لكنْ اختلفوا في المعترضِ، هل لهُ الدلالةُ على وجودِ العلَّةِ في صورةِ النقضِ، عندَ منع المستدل لوجودها؟ فمنهم من قال: لهُ ذلك، إذ بهِ يتحقَّقُ انتقاضُها وهدم كلام المستدلّ، فكان لهُ ذلك كغيرِهِ من الاعتراضاتِ. ومنهم من منعَ من ذلك، لما فيهِ من قلبِ القاعدةِ بانقلابِ المستدلّ مُعترضاً، والمعترضِ مستدلاً. والواجبُ إنّما هو التفصيلُ؛ وهو أنَّهُ إن تعيَّن ذلك طريقاً للمعترضِ في هدمِ كلامِ المستدلّ، وجبَ قبولهُ منهُ، تحقيقاً لفائدةِ المناظرةِ؛ وإنْ أمكنَهُ القدحُ بطريقٍ آخَرَ هو أفضى إلى المقصود فلا، نعم لو كان المستدلُّ قد دلَّ على وجود العلَّة في محلّ التعليلِ بدليلٍ هو موجودٌ في صورة النقضِ؛ فإذا منعَ وجود العلَّة؛ فإنْ قال المعترضُ فقد انتقضَ الدليلُ الذي دللتَ بهِ على وجود العلَّة، لا يكون مسموعاً لكونهِ انتقالاً من النقض على نفس العلَّة إلى النقضِ على دليلها. وذلك، كما لو قال الحنفيُّ في مسألة تبييت النيَّة وتعيينها، أي بمسمى الصوم، فوجبَ أن يصحَّ كما في محلّ الوفاقِ، ودلَّ على وجود الصومِ، بقوله: إنَّ الصومَ عبارةٌ في الإمساك مع النيَّة، وهو موجودٌ فيما نحنُ فيهِ. فقال المعترضُ: هذا منتقضٌ بما إذا نوى بعد الزوال. وإنْ قالَ المعترضُ للمستدلّ: ابتداء أمرك لا يخلو من حالين، إمَّا أن تعتقدَ وجودَ الصومِ في صورةِ النقضِ، أو لا تعتقدَهُ. فإن كان الأوّل، فقد انتقضت علتكَ؛ وإنْ كان الثاني فقد انتقضَ ما ذكرتهُ من الدليلِ على وجود العلَّةِ؛ كان متجهاً. وإنْ أوردَ ذلك، لا في معرض نقضِ دليلِ وجودِ العلَّةِ، بل في معرضِ الدلالةِ بهِ على وجودِ العلَّة في صورةِ

النقضِ، فالحكمُ فيهِ على ما سبق في الدلالةِ على نفي الحكم في صورة النقضِ، فهو غيرُ مسموعٍ على ما يأتي:

الثاني: منع تخلُّف الحكم وإنَّما كان ذلك دافعاً للنقضِ لما ذكرناهُ في منع وجودِ العلَّةِ؛ وذلك، كما لو قال الشافعيُّ في مسألة الثيِّبِ الصغيرةِ «ثيِّب» فلا يجوزُ إجبارها كالثيِّب البالغِ؛ فقال المعترضُ: هذا منقوضٌ بالثيِّبِ المجنونةِ، فإنَّهُ يجوزُ إجبارُها. فقال المستدلُّ: لا نُسلِّمُ صحَّةَ إجبارِ الثيِّبِ المجنونةِ. والكلامُ في تمكينِ المعترضِ من الاستدلال على تخلُّف الحكم في صورةِ النقضِ، كالكلام في دلالتهِ على وجودِ العلَّةِ، وقد عُرِف ما فيهِ.

الثالث: أن يكونَ النقض على أصلِ المستدلِّ خاصةً، وذلك كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ الرُّطبِ بالتمرِ: باع مالَ الربا بجنسهِ مُتفاضِلاً، فلا يصحُّ كما لو باعَ صاعاً بصاعيَن؛ فقال الحنفيُّ: هذا منتقضٌ على أصلكَ بالعرايا، فإنَّهُ يصحُّ، وإنْ باعَ مالَ الربا بجنسهِ مُتفاضِلاً.

وجوابُهُ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوَّل أنْ يبينَ في صورةِ مُناسباً يقتضى النفي، من مانعٍ أو فواتِ شرطٍ، مع قِرانِ الحكم بهِ على أصلهِ.

الثاني أن يقولَ: النقض إنَّما هو من قبيلِ المعارضِ لدليلِ العلَّةِ؛ فتخلُّفُ الحكم عن العلَّةِ إنَّما هو على مذهبِ أحد الفريقين، وثبوت الحكم على وفقِ العلَّةِ المعلَّل بها بالاتّفاق؛ ولا مساواة بين المتَّفقِ عليهِ والمختلَفِ فيهِ، فلا يقع في معارضةِ دليلِ العلَّة.

الثالث: أن يبينَ أنَّ تخلّفَ الحكم عن العلَّةِ في معرضِ الاستثناء، والمستثنى لا يُقاسُ عليهِ ولا يُناقَضُ بهِ، كما في صورة العرايا المذكورة.

الرابع: أن يكونَ إبداء النقضِ على أصلِ المعترضِ لا غير؛ وتوجيههُ أنْ يقولَ المعترضُ: هذا الوصفُ ممَّا لم يطَّرد على أصلي، فلا يلزمُني الانقيادُ إليهِ.

وجوابُهُ أن يقولَ المستدلُّ: ما ذكرتَهُ حجَّةٌ عليكَ في الصورتين، إذ هي محلُّ النزاع؛

ومذهبُكَ في صورةِ النقضِ لا يكونُ حجَّةً في درء الاحتجاج ؛ وإلاَّ كانَ حجَّةً في محلّ النزاعِ، وهو مُحالٌ. وهل يجبُ على المستدلّ الاحترازُ في دليلِهِ عن النقضِ؟ اختلفوا: فمنهم من قال بوجوبهِ، لقربهِ من الضبطِ، وبُعدِهِ عن النشرِ والخبط، ولأنَّ ما أشارَ إليهِ المستدلُّ من الوصفِ المعلَّلِ بهِ إذا كان منتقضاً، فإمَّا أنْ يكونَ انتفاء الحكمِ في صورةِ النقضِ لا لمعارضٍ، أو لمعارضٍ: فإن كانَ الأوَّل، فلا يكون الوصفُ علَّةً، لما سبق تقريرُهُ في مسألةِ تخصيصِ العلَّة. وإن كان الثاني، فقد ثبتَ أنَّ للعلَّةِ معارضاً متَّفقاً عليهِ، فلا بُدَّ من نفيهِ في الدليلِ، لأنَّ المناظرَ تلْوُ الناظرِ، وليس للناظرِ الجزمُ بالحكمِ عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضهِ، فكذلك المناظر؛ غير أنَّا أسقطنا عنهُ كلفةَ نفي المعارضِ المختلف فيهِ لعسرِ نفيهِ فبقينا فيما عداهُ على حكم الأصلِ. ومنهم مَنْ لم يُوجبْهُ، تمسُّكاً منهُ بأنَّ ما يقعُ بهِ الاحترازُ عن النقضِ إمَّا أن يكونَ من جملةِ أجزاء العلَّةِ، أو خارجاً عنها: فإن كان الأوَّل، فالعلَّة لا تكون علَّةً دونه، وما مثل هذا لا خلاف في وجوب ذكره في العلة، لعدم تمام العلة دونه، ومن نازع فيه فقد نازع في أنه: هل يجب على المستدل ذكر العلة أو لا، وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يكون مشيراً الى نفي المعارض أو لا يكون كذلك، فإن كان الأول. فقد تعرَّضَ لما لم يُسأل عنهُ، لكونهِ مسؤلاً بعد الفتوى عن الدليلِ المقتضى للحكم؛ وانتفاء المعارضِ ليس من الدليل، ولو قيل إنَّهُ من الدليل كان خلافَ الغرضِ في هذا القسم. وإن كان الثاني، فالنقضُ غيرُ مندفع بهِ، لأنَّ النقضَ عبارةٌ عن وجودِ العلَّةِ، ولا حكم؛ فإذا كانَ المذكورُ خارجاً عن العلَّةِ، ولا فيهِ إشارةٌ إلى نفي المعارضِ، فالعلَّةُ ما دونَهُ؛ وقد وُجِدَتْ في صورةِ النقضِ، ولا معارضَ، فكان النقضُ متجهاً. وإن قيلَ إنَّ الوصفَ المأخوذَ للاحترازِ من جملةِ العلَّةِ لتعلّقِ فائدةِ دفعِ النقضِ بهِ، وإن لم يكنْ مُناسباً، فقد سبقَ إبطالهُ في تخصيصِ العلَّة.

الاعتراض الرابع عشر: الكسر

وهو النقضُ على المعنى. وقد ذكرنا طريقَ إيرادهِ ووجهَ الانفصالِ عنهُ، في شروطِ العلَّةِ. ويخصُّهُ من الأجوبةِ ههنا منع وجودِ المعنى المشارِ إليهِ في صورةِ النقضِ، ومنع تخلفِ الحكمِ عنهُ، وباقي الأجوبةِ التي أوردناها في سؤالِ النقضِ قبلَهُ.

الاعتراض الخامس عشر

المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علّل بهِ المستدلّ؛ وسواء كان مستقلاً بالتعليلِ، كمعارضةِ من علّلَ تحريم ربا الفضلِ في البُرّ بالطعمِ أو بالكيلِ أو بالقوت؛ أو غير مستقلّ بالتعليلِ على وجهٍ يكونُ داخلاً في التعليلِ وجزءا من العلّةِ، وذلك كمعارضة مَنْ عَللَ وجوبَ القصاصِ في القتلِ بالمثقلِ، بالقتلِ العمدِ العدوانِ بالجارحِ، في الأصل ونحوهِ.

وقد اختلف الجدليُّونَ في قبولهِ فنهم من ردّهُ، بناء منهُ على أنّهُ لا يمتنعُ تعليلُ الحكمِ الواحدِ بعلّتين، كما سبق تقريرُهُ؛ ولهذا، فإنّا لو قدّرنا انفرادَ ما ذكر المستدلُّ مجرداً عن المعارضِ، صحَّ التعليلُ بهِ إجماعاً؛ وإنّما صحّ التعليلُ بهِ، لصلاحيّةٍ فيهِ، لا لعدمِ المعارضِ؛ فإنّ العدمَ لا يكونُ علّةً، ولا داخلاً فيها لما سبق تقريرُهُ. فإذا صحَّ التعليلُ بهِ مع عدمِ المعارضِ، صحَّ مع وجودهِ، ولأنه لا معنى للعلة الأّ ما يثبت الحكم عقيبَها، وهذا المعنى موجودٌ في الوصفين، فكان كلُّ واحدٍ علّةً. ومنهم من قِبَلَهُ وأوجبَ جوابَهُ على المستدلّ؛ وهو المختارُ. وذلك لأنّهُ إذا وُجِدَ في الأصلِ وصفانِ، فإمّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ علّةً مستقلّةً، أو لا يكونَ كذلك، لا جائزَ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ علّةً مستقلّةً، لما سبق تقريرهُ في امتناع ذلك، سواء كانتِ العلّةُ بمعنى الأمارة أو الباعث.

وإن كان القسم الثاني، فإمّا أنْ يكونَ الحكمُ ثابتاً لما ذكرهُ المستدلُّ لا غير، أو لما ذكرهُ المعترضُ لا غير، أو لهما جميعاً بحيث تكونُ العلّةُ مجموعَ الوصفين، وكلُّ واحدٍ منهما جزؤها. لا جائزَ أنْ يُقالَ بالأوّلِ، ولا بالثاني. فإنّهُ ليس تعيينُ أحدِهما للتعليلِ وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخرِ؛ فلم يبقَ غيرُ الثالثِ. ويلزمُ منهُ امتناعُ تعديةِ الحكم من الأصلِ الى الفرعِ.

وبتقديرِ تساوي الاحتمالاتِ الثلاثة، فلا يخفى أنَّ التعديةَ تمتنعُ بتقديرِ أنْ تكونَ العلّةُ ما ذكرهُ المعترضُ. وبتقديرِ أنْ تكونَ العلّةُ هي الهيئةُ الاجتماعيّةُ من الوصفين. وانّما يصحُّ بتقديرِ التعليلِ بما ذكَرَهُ المستدلّ لا غير. ولا يخفى أنَّ وقوعَ احتمالٍ من احتمالين أغلبُ من وقوع احتمالٍ واحدٍ بعينهِ. ومع ذلك، فالتعديةُ تكونُ ممتنعةً، لكنْ بشرطِ أنْ يكونَ ما أبداهُ المعترضُ صالحاً للتعليل، أو لدخولهِ فيهِ عند كون ما أبداهُ المستدلُّ صالحاً؛ وإلاّ فلا معارضة، وهل يجب على المعترض نفي ما أبداه معارضاً في

الأصلِ عن الفرعِ؟ اختلفوا فيهِ: فمنهم من قالَ: لا يجبُ عليهِ ذلك، فإنَّهُ إنْ كانَ موجوداً في الفرعِ، فيفتقر المستدلُّ الى بيانِ وجودهِ فيهِ ليصحَّ الإلحاقُ. وإن لم يُبيّنْ ذلك، فقد انقطعَ الجمعُ. ومنهم من قال: لا بُدَّ لهُ من نفيهِ عن الفرعِ، لأنَّ مقصودَهُ الفرقُ. وذلك لا يتمُّ دونَ نفيهِ عن الفرع.

والمختار أنَّهُ إنْ قصد المعترضُ الفرقَ، فلا بَدَّ لهُ من نفيهِ؛ وإنْ لم يقصِدِ الفرقَ بأنْ يقولَ: هذا الوصفُ قد ثبتَ أنهُ لا بُدَّ من إدراجهِ في التعليلِ لما دلَّ عليهِ من الدليلِ؛ فإنْ كانَ غيرَ موجودٍ في الفرعِ، فقد ثبتَ الفرقُ؛ وإنْ كانَ موجوداً في الفرعِ، فالحكمُ يكونُ ثابتاً في الفرعِ بمجموعِ الوصفيَن؛ ونتبيَّن أنَّ المستدلَّ لم يكنْ ذاكراً للعلّة في الابتداء، بل لبعضها. وأيُّ الأمرَينِ قُدّرَ، فالإشكالُ لازمٌ.

هذا كلهُ فيما إذا كان المقيسُ عليهِ أصلاً واحداً. وإنْ كان المقيسُ عليهِ أصولاً متعدِّدةً، فمنهم من منعَ من ذلك لإفضائهِ إلى النشرِ مع إمكانِ حصولِ المقصودِ بالواحدِ منها؛ ومنهم من جوَّز ذلك لكونهِ أقوى في إفادةِ الظنّ. ومن جوَّز ذلك، اختلفوا في جوازِ الاقتصارِ في المعارضةِ في الأصلِ على أصلٍ واحدٍ: فمنهم من جوَّزَهُ، لأنَّ المستدلَّ قصد إلحاقَ الفرعِ بجميعِ الأصولِ، فإذا وقعَ الفرْقُ بينَ الفرعِ وبعضِ الأصول، فقد تمَّ مقصودُ المعترض من إبطال غرض المستدلّ؛ ومنهم من قال: لا بُدَّ من المعارضةِ في كل أصلٍ، لأنَّهُ إذا عارض في البعضِ دون البعض، فقد بقي قياسُ المستدلّ صحيحاً على الأصلِ الذي لم يُعارض فيهِ، وبهِ يتمُّ المقصودُ من إثباتِ الحكمِ أو نفيهِ والذين أوجبوا المعارضةِ في جميع الأصولِ، منهم من أوجبَ اتحادَ المعارض في الكلّ، دفعاً لانتشارِ الكلامِ، ولأن يكونُ مُقابلاً في اتحادِه لاتحادِ وصفِ المستدلّ؛ ومنهم من جوَّز المعارضةَ في كلّ أصلٍ بغير ما في الأصلِ الأخرِ، لجوازِ أنْ لا يُساعِدَهُ في الكلّ علة واحدة. ثمَّ اختلفَ هؤلاء: فمنهم من قالَ يجوزُ للمستدلّ الاقتصارُ في الجوابِ على أصلٍ واحدٍ، إذ بهِ يتمُّ مقصودُهُ؛ ومنهم من لم يُجوِّز ذلك، حيث إنَّ المستدلَّ التزمَ صحَّةَ القياسِ على الكلّ، وعلى هذا يقعُ الخلافُ فيما لو عارض في بعضِ الأصولِ، هلْ يجبُ على المستدل الجوابُ أو لا؟

والوجهُ في الجوابِ من ستةِ أوجهٍ:

الأول منعُ وجودِ الوصف المعارِض بهِ في الأصلِ.

الثاني: المطالبةُ بتأثيرِ الوصفِ، إنْ كان طريق إثباتِ العلّةِ من جانبِ المستدلّ،

المناسبة أو الشبه، دون السَّبْر والتقسيم.

الثالث: أن يبيّن كونهُ مُلغى في جنسِ الأحكام ِكالطولِ والقصرِ ونحوِهِ.

الرابع: أنْ يبيّن أنّهُ مُلغى في جنسِ الحكم ِالمعلّل، وإنْ كان مُناسباً؛ وذلك كالذكورةِ في بابِ العتقِ.

الخامس: أنْ يُبيّن أنّهُ قد استقلَّ بالحكم ِفي صورةٍ دون الوصف المعارَضِ بهِ؛ وعند ذلك، فيمتنعُ أنْ يكونَ علّةً مستقلةً في محلّ التعليل، لما فيهِ من إلغاء المستقلّ واعتبارِ غيرِ المستقل؛ ويمتنعُ أن يكونَ داخلاً في التعليل لما فيهِ من إلغاء ما علّلَ بهِ المستدلُّ في الفرعِ مع استقلالِهِ لفواتِ ما لم يثبت استقلالُهُ، وهو ممتنعٌ. فإنْ عارضَ المعترضُ في صورةِ الإلغاء بوصفٍ آخرَ غيرِ ما عارض بهِ في الأصلِ، فلا بُدَّ من إبطالِهِ، وإلاَّ فالقياسُ متعذِّرٌ؛ ولا يمكنُ أن يُقالَ في جوابِهِ إنَّ كلَّ وصفٍ اختصَّ بصورةٍ، فهو ملغى بالصورةِ الأخرى. وهذا هو المسمَّى في الاصطلاح بتعدُّد الوضعِ. فإنَّ للمعترضِ أن يقول: العكسُ غيرُ لازم ٍفي العللِ الشرعيَّةِ لجوازِ ثبوتِ الحكم ِفي كل صورة بعلّة غيرِ علة الصورة الأخرى، وإذا جاز ثبوت الحكم في صورتين بعلّتين مختلفتين، فلا يلزمُ من إثباتِ الحكم ِفي كلّ صورةٍ بعلّةٍ مع عدم ِعلّةِ الصورةِ الأخرى فيها، إلغاء ما وُجد في تلك الصورة.

السادس: أن يُبيّنَ رجحان ما ذكرهُ على ما عارض بهِ المعترض بوجهٍ من وجوه الترجيحاتِ التي يأتي ذكرها. وعند ذلك. فيمتنعُ جعلُ ما عارضَ بهِ المعترضُ علّةً مستقلةً في محلّ التعليل، لما فيهِ من إهمال الراجح ِواعتبارِ المرجوح؛ ويمتنعُ أن يكون داخلاً في التعليل لما فيه من إلغاء ما علّلَ بهِ المستدلُّ في الفرعِ بتخلفِ الحكم ِعنهُ مع رجحانِهِ، ضرورة إنتفاء الوصفِ المرجوحِ. وههنا ترجيحٌ آخر، وهو أن يكونَ أحدُ الوصفَينِ في الأصلِ المستنبَطِ منهُ متعدّياً، والآخرُ قاصراً؛ وذلك لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ في طرف الإثباتِ، أو النفي: فإن كان في طرفِ الإثباتِ، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ الوصفُ المتعدّي جزءا من العلّةِ، أو خارجاً عنها؛ بأنْ يكونَ المعارض في الأصلِ بالوصفِ القاصرِ لا غير: فإن كانَ خارجاً عنها، فلا يخلو إمَّا أن يكونَ الوصفَ المتعدّي مساوياً للقاصرِ في جهةِ اقتضائهِ، أو أن الترجيحَ لأحدِهما، فإن كانَ مساوياً للقاصرِ من جهةِ الاقتضاء، فالتعليلُ بالمتعدّي أولى؛ وبيانهُ من جهةِ الإجمال والتفصيل.

أمّا الإجمالُ فهو أنَّ التعليلَ بالمتعدّي مُتَّفَقٌ عليهِ، بخلافِ التعليل بالقاصرِ، والتعليلُ بالمتَّفَق عليهِ أولى.

وأمّا التفصيلُ فهو أنَّ فائدةَ المتعدِّي أكثرُ من القاصرِ، لأنَّ فائدةَ القاصرِ إنَّما هي في ظهورِ الحكمةِ الباعثةِ في الأصلِ لسرعةِ الانقيادِ، وسهولةِ القبولِ؛ والمتعدِّي مُشاركٌ للقاصرِ في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكمِ في الفرعِ، وهو أعظمُ فوائدِ العلَّةِ عندَ الأكثرين، وهو وإن لزم من التعليل بهِ إهمالُ المناسبِ القاصرِ فمقابلٌ بمثله، حيث إنهُ يلزمُ من التعليلِ بالقاصرِ إهمالُ المناسبِ المتعدّي، مع كونِهِ راجحاً. والتعليلُ بالقاصرِ وإنْ كان على وفق النفي الأصلي في الفرعِ، والتعليل بالمتعدي على خلافِهِ، إلاَّ أنهُ مخالفةٌ لما وقعت مخالفتهُ في الأصلِ بما لم تظهر مخالفتُهُ، ولو عملنا بالقاصرِ لموافقةِ النفي الأصلي، لكان فيهِ العملُ بموافقةِ ما وقع الاتفاقُ على مخالفتهِ، ومخالفة ما لم يقعِ الاتفاقِ على مخالفتهِ؛ وهو الوصفُ المتعدّي، فكان مرجوحاً.

فإن قيل: إلاَّ أنَّ التعليلَ بالوصفِ المتعدّي يلزمُ منهُ مخالفةُ ما لم يُتَّفَقْ على مخالفتِهِ من الوصف القاصرِ، وما اتُّفِقَ على مخالفتهِ من النفي الأصلي، فكان فيهِ مخالفةُ ظاهرَين: أحدُهما متَّفَقٌ على مخالفتهِ، والآخرُ غيرُ مُتَّفَقٍ على مخالفتهِ. والتعليلُ بالوصف القاصرِ يلزمُ منهُ العملُ بهذين الظاهرَين، ومخالفة ظاهرٍ واحدٍ، وهو الوصفُ المتعدي.

قلنا: هذا مُقابَلٌ بمثله، فإنَّهُ بعدَ أنْ ثبتَ الحكمُ في الأصلِ لمعنى، وإن كان قاصراً، فالأصلُ أن يثبتَ في الفرعِ بما وُجِدَ مُساوياً لوصفِ الأصلِ في الاقتضاء، نظراً إلى تماثلُ مقصودِ الشارعِ؛ والمحافظةُ على هذا الأصلِ أولى من المحافظةِ على النفي الأصلي، لكونِ النفي الأصلي مُخالفاً في الأصلِ بمثلِ ما قيل باقتضائهِ للحكمِ في الفرعِ. وعند ذلك فيترجَّحُ ما ذكرناهُ من جهةِ أنَّ العملَ بالوصفِ المتعدّي عَمَلٌ بـه وبأصلٍ مترجّحٍ على النفي الأصلي، والعمل بالقاصرِ عَمَلٌ بهِ وبأصل مرجوحٍ بالنظر إلى الأصل المعمولِ بهِ من جانبنا، فكان ما ذكرناهُ أولى.

فإن قيل ربَّما كان المانع للحكم قائماً مطلقاً، وعند ذلك فالتعليل بالقاصر أولى، لما فيهِ من موافقةِ الدليلِ الشرعي النافي، وموافقة النفي الأصلي، بخلافِ المتعدي.

قلنا: المانعُ في الفرع يستدعي وجودَ المقتضي، وإلاَّ فالحكمُ يكونُ فيهِ منتفياً، لانتفاء

ما يقتضيهِ، لا لوجودِ منافيهِ، فدعوى وجود المانعِ في الفرعِ مع وجوبِ قصور العلّة المقتضيةِ للإثباتِ على الأصلِ، تناقض لا حاصلَ لهُ، كيف وإنَّ ما مثّلُ هذا المانعِ مرجوحٌ عند الخصمِ بالنسبةِ إلى الوصف القاصرِ، والمتعدي على ما وقع بهِ الفرضُ في ابتداء الكلام مساوٍ للقاصرِ في المقصودِ، فكان مرجوحاً بالنسبة إلى المتعدّي أيضاً، فكان المتعدّي أولى كما بيَّنّاهُ في النفي الأصلي.

فإن قيل: كما أنَّ المتعديةَ قد تعرّفُ إثبات الحكمِ في الفرعِ فالقاصرةُ تُعرّفُ نفيَهُ عن الفرعِ؛ وكما أنَّ معرفةَ ثبوتِ الحكمِ في الفرعِ مقصودٌ للشارع، فمعرفةُ انتفائهِ أيضاً عنهُ مقصودٌ لهُ.

قلنا: هذا إنّما يستقيمُ أنْ لو لم يُوجَد في الفرعِ ما هو مُساوٍ للعلّةِ القاصرةِ في الأصلِ، فيما يرجعُ إلى جهةِ الاقتضاء. والمقصود المطلوب للشارعِ من إثباتِ الحكمِ؛ لأنَّ تعريف العلّةِ القاصرةِ لنفي الحكمِ في الفرعِ، إنّما هو بناء على انتفاء مقصودِ الحكمِ؛ ولنْ يُتصوَّرَ ذلك مع وجودِ ما هو مُساوٍ في الطلب والاقتضاء لما هو المقصودُ في الأصلِ، فلا ينتهض الوصفُ القاصرُ في الأصلِ علامةً على انتفاء الحكمِ في الفرعِ، مع وجود الوصف المتعدى فيهِ، ومساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع بهِ الفرض، كيف وإنَّ العلّة القاصرة غير مستقلّة بتعريف انتفاء الحكم في الفرع، إلاّ مع ضميمة انتفاء علةٍ غيرها، وانتفاء النصّ والإجماع بخلافِ العلّةِ المتعدّيةِ في طرفِ الإثباتِ، فما استقلَّ بالتعريفِ يكونُ أولى ممّا لا يستقلُّ. نعم قد يتوقفُ العملُ بالعلّةِ المثبتةِ على انتفاء المعارضِ، لا أنَّ انتفاء المعارضِ من جملةِ المعرّفِ، ولا الداعي، بخلافِ ما تتوقفُ عليهِ العلّةُ القاصرةُ في تعريفها نفي الحكم في الفرعِ. والعملُ بما هو معرّفٌ بنفسهِ من غيرِ توقفٍ في تعريفهِ على غيرهِ أولى.

وعلى هذا يكونُ الحكمُ إن كان الوصفُ المتعدّى راجحاً في جهةِ اقتضائهِ أولى، والوصفُ المتعدّى وإن توقفَ استقلالهُ على إخراجِ القاصرِ عن التعليلِ، فليس إخراجُ القاصرِ موقوفاً على استقلال المتعدّى، ليلزمَ الدورُ، لجوازِ اتفاقِهما في إخراجِهما عن التعليلِ، كيف وإنَّهُ مقابلٌ بدورٍ آخرَ حيث إنَّهُ يتوقّفُ إدخالُ القاصر في التعليلِ على عدمِ استقلال المتعدّى؛ وكذلك بالعكسِ. وأمّا إن كان المتعدّى مرجوحاً في جهةِ اقتضائهِ بالنسبةِ إلى الوصفِ القاصرِ، فالوصفُ القاصرُ أولى، نظراً إلى المحافظةِ على زيادةِ

المناسبةِ المعتبرةِ بثبوتِ الحكمِ على وفقِها؛ والنظر إليها، وإن أوجبَ إهمالَ فائدةِ المتعديةِ، أولى، لما فيهِ من زيادةِ المصلحةِ وصلاح المكلّف وما يتعلقُ بهِ من زيادةِ التعقُّلِ وسرعة الانقياد في ابتداء ثبوتِ الحكمِ، لأنهُ الأصلُ في كونِ الحكمِ معللاً. وفائدةُ التعديةِ إنما تعرفُ بعد تعرُّفِ تعليلِ الحكمِ بما علل بهِ، بنظرٍ ثان متأخر عن النظرِ فيما علّلَ بهِ الحكم في الأصلِ، ولا شك أن ما هو أشدُّ مناسبة للحكم يكونُ أسبقَ إلى الفهمِ بالتعليلِ للحكمِ الثابتِ في الأصل، فكان التعليلُ بهِ أولى. وإن كانت جهة التساوي والأرجحيَّةِ غيرَ معلومةٍ ولا ظاهرة، فالتعليلُ بالمتعدّي أولى، نظراً إلى أنَّ العملَ بهِ أولى على تقدير أن يكون مساوياً، وعلى تقدير أن يكون راجحاً. وإنما يمتنعُ العملُ بهِ على تقدير أن يكون مرجوحاً في نفس الأمر. ولا يخفى أنَّ العملَ بما العملُ به يتمُّ على تقديرٍ من التقديرَين أولى ممَّا لا يتمُّ العملُ بهِ إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ بعينهِ. وعلى ما فصَّلناهُ في طرفِ الإثباتِ يكونُ الحكمُ في طرفِ النفي.

هذا كلُّه إن كان الوصفُ المتعدّى خارجاً عن العلَّةِ القاصرة وأمَّا إن كان داخلاً فيها بأن كانَ المعارضُ معلّلاً بمجموعِ الوصفين: الوصف القاصر والمتعدّى معاً، فالقاصرُ أولى، وسواء كان ذلك في طرفِ الإثباتِ أو النفي، وسواء كان المتعدّى راجحاً على القاصرِ، أو مرجوحاً، أو مساوياً. أمَّا في طرف الإثباتِ، فلأنَّ التعليلَ بالعلَّةِ المتعديةِ يلزمُ منهُ إهمالُ الوصفِ القاصرِ وتعطيلُهُ، ولا كذلك بالعكس. ولا يخفى أنَّ الجمعَ أولى من التعطيل.

فإن قيل: إلاَّ أنهُ على تقدير أن يكونَ الوصفُ المتعدّى راجحاً، لو جعلنا الوصفَ القاصرَ داخلاً في التعليلِ، فيلزمُ منهُ أن يتخلَّفَ الحكمُ في الفرعِ عن الوصفِ المتعدّى الراجح، رعاية لما فاتَ من الوصفِ المرجوحِ، وهو ممتنعٌ.

قلنا: هذا إنَّما يستقيمُ على تقديرِ أنْ يكونَ رجحانه ظاهراً ولا يستقيم على تقدير أن يكون مرجوحاً، أو مساوياً. ولا يخفى أنَّ احتمالَ وقوعِ العملِ بما يتمُّ على تقديرٍ من تقديرَين أولى من العملِ بما لا يتمُّ العملُ بهِ إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ بعينهِ.

كيف وإنَّ العملَ بالقاصرِ، وإن كان يُفضى إلى إهمالِ الوصفِ المتعدّي في الفرعِ، إلاَّ أنَّهُ لا يلزمُ منهُ إهمالهُ مُطلقاً، إذ هو داخلٌ في العلَّةِ، ولو عملنا بالوصفِ المتعدّي فقط

يلزمُ منهُ إهمالُ القاصرِ وتعطيلهُ مُطلقاً، فالعملُ بالقاصرِ يكونُ أولى، وعلى هذا يكونُ الحكمُ، إن كان ذلك في طرف النفي أيضاً، بل أولى لما فيهِ من تقليلِ مخالفةِ المقتضى للإثبات.

هذا إنْ ظهر الترجيح؛ وأمّا إن تحقّقتِ المعارضةُ من غيرِ ترجيحٍ بعد البحثِ التامّ، فعلى مقتضى ما أسلفناهُ من القولِ بالتخييرِ عند التعارُضِ مع التنافي، فلا مانعَ من الجري على تلك القاعدةِ ههنا.

الاعتراض السادس عشر: سؤال التركيب

وهو الواردُ على القياسِ المركَّبِ. وقد بيّنّا معنى القياسِ المركَّبِ وأقسامَهُ ووجهَ تسميتِهِ بذلك، والسؤال الوارد عليهِ وجوابهُ في شرطِ حكم الأصل.

الاعتراض السابع عشر: سؤال التعدية

وهو أنْ يُعيِّنَ المعترض في الأصلِ معنى ويُعارض بهِ، ثمَّ يقول للمستدلّ: ما علّلتُ بهِ وإنْ تعدّى إلى فرعٍ مختلف فيهِ، فالذي علّلت بهِ أيضاً قد تعدّى إلى فرعٍ مختلَفٍ فيهِ، وليس أحدُهما أولى من الآخر. وذلك كما لو قال الشافعي في مسألةِ إجبارِ البكرِ البالغ: بكر، فجاز إجبارُها كالبكرِ الصغيرةِ، فعارضهُ الحنفيُّ بالصغرِ، وقال: البكارةُ، وإن تعدّت إلى البكر البالغة، فالصغرُ متعدٍّ إلى الثيّبِ الصغيرةِ. وهذا أيضاً ممّا اختُلفَ فيهِ والحقُّ أنّهُ لا يخرجُ عن سؤال المعارضةِ في الأصلِ مع زيادةِ التسويةِ في التعديةِ.

وجوابُهُ بإبطالِ ما عارضَ بهِ المعترضُ وحذفه عن درجةِ الاعتبار بما أسلفناهُ في سؤال المعارضةِ في الأصل. ومهما حقّق شيء من تلك الطرق فقدِ اندفع، ولا أثَرَ لما أشيرَ إليهِ من التسويةِ، خلافاً للداركي.

الاعتراض الثامن عشر

منع وجود الوصف المعلّل بهِ في الفرع

وجوابُهُ كجوابِ منعِ وجودِه في الأصلِ، وقد عُرِف.

الاعتراض التاسع عشر

المعارضة في الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل، إمّا بنصٍّ، أو إجماع ظاهرٍ، أو بوجودِ مانعِ الحكمِ، أو بفواتِ شرطِ الحكم. ولا بُدّ من بيان تحقُّقِهِ وطريقة كونِهِ مانعاً أو شرطاً على نحوِ طريقِ إثباتِ المستدلِ كون الوصفِ الذي علَّلَ بِهِ من التأثيرِ أو الاستنباطِ. وقد اختُلِفَ في قبولِهِ فمنعَ منهُ قومٌ تمسُّكاً منهم بأنَّ المعارضةَ استدلالٌ وبناء، وحقُّ المعترضِ أنْ يكونَ هادماً، لا بانياً. وقَبِلَهُ الأكثرونَ، وهو المختارُ، إذ يلزمُ منهُ هدمُ ما بناهُ المستدلُّ، لمقاومةِ دليلِهِ لدليلِهِ، ولا حجرَ عليهِ في سلوكِ طرقِ الهدمِ ولا سيَّما إذا تعيَّن ذلك طريقاً في الهدمِ، بأن لمْ يكنْ لهُ هادمٌ سِوَاهُ، فلو لم يقبل منهُ، لبطل مقصودُ المناظرةِ، واختلَّت فائدةُ البحثِ والاجتهادِ.

والوجهُ في جوابِهِ عندَ توجُّهِهِ أنْ يقدحَ فيهِ المستدلُّ بكلّ ما للمعترضِ أن يقدحَ بِهِ فيهِ، أنْ لو كان المستدلُّ متمسّكاً بِهِ، وإن عجزَ عن جميعِ ذلك، فقد اختلفوا في جوازِ دفعِهِ بالترجيحِ: فمنهم من لم يجوّز ذلك، اعتماداً منهم على أنَّ ما ذكرهُ المعترضُ، وإنْ كانَ مرجوحاً بالنسبةِ إلى ما ذكره المستدلُّ، فلا يخرجُ بذلك عن كونِهِ اعتراضاً. ومنهم من جوّزهُ، وهو المختارُ، لأنَّهُ مهما ترجّح ما ذكرهُ المستدلُّ بوجهٍ من وجوهِ الترجيحاتِ الآتية، كان العملُ بِهِ متعيّناً. وهل يجبُ على المستدلّ أن يذكرَ في دليلِهِ ما يُومىء إلى الترجيحِ؟ منهم من أوجبَهُ، لتوقفِ العملِ بالدليلِ عليهِ فكان من الدليل، فلو لم يذكرْهُ، لم يكنْ ذاكراً للدليلِ أوّلاً، بل لبعضِهِ، ومنهم من لم يُوجِبْهُ، لما في التكليفِ بِهِ من الحرجِ والمشقّةِ.

والمختارُ أن يُقالَ: إمّا أن يكونَ ما بِهِ الترجيحُ يرجعُ إلى العلّةِ بأن يكونَ وصفاً من أوصافِها، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأوّل، فلا بُدَّ من ذكرِهِ في الدليلِ أوّلاً، ليكونَ ذاكراً للدليلِ. وإن كان الثاني، فلا، لأنَّهُ مسؤلٌ عن الدليلِ، وقد أتى بمسمّاهُ حقيقةً؛ والترجيحُ بأمرٍ خارجٍ عن الدليلِ إنّما هو من توابعِ ورودِ المعارضة، فذِكرُهُ بعدَ المعارضةِ، وإن توقف عليهِ إعمالُ الدليلِ بدفعِ المعارضِ، لا يُوجِبُ أن يكونَ داخلاً في مسمّى الدليلِ، حتى يُقالَ إنّهُ لم يكنْ ذاكراً للدليلِ أوّلاً.

الاعتراض العشرون: الفرق

واعلمْ أن سؤال الفرقِ عند أبناء زماننا لا يخرجُ عن المعارضةِ في الأصلِ أو الفرعِ إلاَّ أنَّهُ عند بعضِ المتقدمين عبارةٌ عن مجموعِ الأمرَين، حتى إنَّهُ لو اقتصر على أحدِهما لا يكونُ فرقاً. ولهذا اختلفوا فمنهم مَنْ قال: إنَّهُ غيرُ مقبولٍ، لما فيهِ من الجمعِ بين أسئلةٍ مختلفةٍ، وهي المعارضةُ في الأصلِ والمعارضةُ في الفرعِ. ومنهم مَنْ قالَ بقبولِهِ، واختلفوا مع ذلك في كونِهِ سؤالين أو سؤالاً واحداً. فقال ابنُ سريج إنَّهُ سؤالان، جُوِّز الجمعُ بينهما لكونِهِ أدلَّ على الفرقِ. وقال غيرُهُ: بل هو سؤالٌ واحدٌ لاتحادِ مقصوده، وهو الفرقُ، وإن اختلفت صيغتُهُ. ومن المتقدمين من قال: ليس سؤالُ الفرقِ هو هذا، وإنَّما هو عبارةٌ عن بيانِ معنى في الأصلِ لهُ مدخلٌ في التعليلِ، ولا وجودَ لهُ في الفرعِ، فيرجعُ حاصلُهُ إلى بيانِ انتفاء علَّةِ الأصلِ في الفرعِ، وبهِ ينقطعُ الجمعُ.

وجوابهُ على كلِّ تقديرٍ لا يخرجُ عمَّا ذكرناهُ في جوابِ المعارضةِ في الأصلِ والفرعِ.

الاعتراض الحادي والعشرون

اذا اختلفَ الضابطُ بين الأصلِ والفرعِ، واتَّحدت الحكمةُ.

كما لو قيل في شهودِ القصاصِ: تسبَّبوا في القتل عمداً عدواناً، فلزمَهم القصاصُ، زجراً لهم عن التسبُّب، كالمُكرَه.

فللمعترضِ أن يقولَ: ضابطُ الحكمةِ في الأصلِ إنَّما هو الإكراهُ، وفي الفرعِ الشهادةُ؛ والمقصودُ منهما، وإنْ كان متَّحداً وهو الزجرُ، فلا يمكنُ تعديةُ الحكمِ بِهِ وحدَهُ؛ وما جُعل ضابطاً لهُ في الأصلِ غيرُ موجودٍ في الفرعِ، والضابطُ في الفرعِ يحتملُ أن لا يكونَ مُساوياً لضابطِ الأصلِ في الإفضاء إلى المقصودِ، فامتنع الإلحاقُ.

وجوابهُ إمَّا بأنْ يُبيِّن أنَّ التعليلَ إنَّما هو بعمومِ ما اشتركَ فيه الضابطُ من التسبُّب المضبوطِ عرفاً أو بأنْ يُبيِّنَ أنَّ إفضاء الضابط في الفرعِ إلى المقصودِ أكثرُ من إفضاء ضابطِ الأصلِ، فكان أولى بالثبوتِ. وذلك كما لو كان أصله في مثل هذهِ المسألةِ (المغرى للحيوانِ) من حيث إنَّ انبعاثَ الوليّ للتشفي والانتقامِ في الفرعِ لغلبة إقدامِ

المكرهِ بالإكراهِ على القتل، طلباً لخلاص نفسهِ، أغلبُ من إقدام الحيوانِ بالإغراء على الآدمي بسبب غلبةِ نفرتهِ عنهُ. وبالجملةِ، فيبيِّن الغلبة بما يُساعِدُ في آحاد المسائل.

الاعتراض الثاني والعشرون

إذا اتَّحد الضابطُ بين الأصلِ والفرعِ، واختلف جنسُ المصلحةِ

كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ اللواطِ: أولجَ فرجاً في فرجٍ مشتهى طبعاً، محرَّمٍ شرعاً، فوجبَ بهِ الحدُّ كالزنا.

فللمعترض أن يقولَ: الضابطُ وإنْ كان متحداً، غير أنَّ الحكمَةَ التي في الفرعِ، وهي صيانةُ النفسِ عن رذيلةِ اللياطةِ، مُخالفةٌ لحكمةِ الأصلِ، وهي دفعُ محذورِ اختلاطِ المياهِ واشتباهِ الأنساب المفضى إلى تضييعِ المولودِ وانقطاعِ نسلِ جنس الإنسان. وعند ذلك فلا يلزمُ من اعتبارِ الضابطِ في الأصلِ لما لزمهُ من الحكمة، اعتبارُهُ في الفرعِ لغير تلك الحكمةِ، لجواز أنْ لا تكونَ قائمةً مقامها في نظرِ الشارعِ.

وجوابُهُ أن يُقالَ: التعليلُ إنَّما وقعَ بالضابطِ المشتركِ المستلزمِ لدفعِ المحذورِ اللازم من عموم الجماعِ، والتعرُّض لحذفِ خصوص ما اختصَّ بهِ الأصلُ من الزنا ومقصوده اللازم عنهُ وحذفه بطريقٍ من طرقِ الحذفِ التي سبق بيانُها في السبرِ والتقسيم.

الاعتراض الثالث والعشرون

أن يُقالَ: حكمُ الفرعِ مخالفٌ لحكمِ الأصلِ، فلا قياسَ؛ لأنَّ القياسَ عبارةٌ عن تعديةِ حكم الأصل إلى الفرعِ بواسطةِ الجامعِ بينهما؛ ومع اختلافِ الحكم، فحكمُ الأصل لا يكونُ متعدّياً إلى الفرعِ، فلا قياسَ.

وجوابُهُ ببيان اتِّحادِ الحكم، إمَّا عيناً، وذلك كما في قياسِ وجوب الصومِ على وجوبِ الصلاةِ، وقياسِ صحَّة البيعِ على صحَّةِ النكاحِ، وأنَّ الاختلاف إنَّما هو عائدٌ إلى المحلّ، وهو غيرُ قادحٍ في صحَّةِ القياسِ لكونهِ شرطاً فيهِ؛ وإمَّا جنساً، كما في قياسِ وجوب قطعِ الأيدي باليد الواحدةِ، على وجوبِ قتلِ الأنفس بالنفسِ الواحدةِ، وأن الاختلافَ إنَّما هو في عين الحكم، فكان، إمَّا مُلائماً، إنْ كانَ الاشتراكُ في جنسِ العلَّةِ،

أو مؤثراً إنْ كان الاشتراكُ في عينها، على ما سبق تحقيقهُ. وذلك غيرُ مُبطلٍ للقياسِ عند القائلين بهِ. وأمَّا إنْ كان الحكمُ مختلفاً جنساً ونوعاً، كما في إلحاق الإثباتِ بالنفي، أو الوجوبِ بالتحريم، وبالعكس، فقد بيَّنَّا وجهَ الاختلافِ في صحَّتهِ، وأنَّ المختارَ إبطالُهُ.

الاعتراض الرابع والعشرون: سؤال القلب

وهو قسمانِ: الأوَّل قلبُ الدَّعوى، والآخرُ قلبُ الدليلِ.

أمَّا قلبُ الدَّعوى فضربانِ، وذلك لأنَّ الدَّعوى إمَّا أن يكونَ الدليلُ مضمراً فيها، أو لا يكونَ كذلك: فإنْ كان الأوَّل، فهو كما لو قال الأشعريُّ: أعلمُ بالضرورةِ أنَّ كلَّ موجودٍ مرئيٌّ. فهذه دعوى فيها إضمارُ الدليلِ، وتقديرُهُ، لأنَّهُ موجودٌ، إذ الوجودُ هو المصحِّحُ للرؤيةِ عندَهُ. فقال المعتزليّ: أعلمُ بالضرورةِ أنَّ كلَّ ما ليسَ في جهةٍ لا يكونُ مرئيًّا. فهذهِ الدعوى مُقابلةٌ للأولى، من جهةِ أنَّ الموجودَ ينقسمُ إلى ما هو في جهةٍ، وإلى ما ليس في جهةٍ؛ فالقولُ بأنَّ ما ليسَ في جهةٍ لا يكونُ مرئيًّا، يقابلُ قولَ القائلِ: كل موجودٍ مرئيٌّ. ودليلها مُضمَرٌ فيها، وتقديرُهُ أنَّ انتفاء الجهةِ مانعٌ من الرؤيةِ. وأمَّا إنْ لم يكنِ الدليلُ مضمراً فيها، فكما لو قال القائلُ في مسألة إفضاء النظر إلى العلمِ، أو في مسألةِ التحسينِ والتقبيح مثلاً: أعلمُ بالضرورةِ أنَّ النظر لا يُفضِي إلى العلمِ، وأنَّ الكفرَ قبيحٌ لعينه، والشكرَ حسن لعينه. فقال المعترض أعلَمُ بالضرورة أن النظر يفضي الى العلم، وأن الكفر ليسَ قبيحاً لعينهِ، ولا الشكرَ حسناً لعينهِ. وهذا هو عينُ مُقابلةِ الفاسد بالفاسدِ؛ والمقصودُ منهُ استنطاقُ المدّعِي باستحالةِ دعوى الضرورةِ من خصمهِ في محلِّ الخلاف؛ فيُقال: وهذا لازمٌ لك أيضاً.

وقد أورد الجدليُّون في هذا البابِ قلبَ الاستبعادِ في الدعوى، وذلك كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ إلحاق الولد بأحدِ الأبوَين المدَّعيين، تحكيم الولدِ في ذلك تحكّمٌ بلا دليل؛ فقال الحنفيُّ: وتحكيمُ القائفِ في ذلك أيضاً تحكّمٌ بلا دليل. قالوا والمقصودُ منهُ أيضاً استنطاقُ المدّعِي بأنَّ ما ذكرهُ ليس بتحكّمٍ، بل لهُ مأخذٌ صحيحٌ، فيقولُ المعترضُ: وكذلك ما ذكرتهُ. وهو في غايةِ البعدِ، فإنَّهُ إمَّا أن يعترفَ المدّعي بأنَّ ما ذهبَ إليهِ تحكّمٌ، أو أنْ يبيِّنَ مأخذَهُ فيهِ؛ فإنْ كان تحكماً فلا تُغني مُعارضتُهُ بتحكُّمِهِ في مذهبِهِ في إبطال دعواهُ التحكم في مذهبِ خصمهِ، وإن بيّنَ لهُ مأخذاً، فلا يلزمُ منهُ أنْ

يكونَ ما استبعدَهُ من مذهبِ خصمهِ كذلك. وإن تعرَّض المعترضُ لبيانِ المأخذِ فيما استبعدَهُ المدَّعي، فهو الجوابُ، ولا حاجةَ إلى القلبِ.

وأمَّا قلبُ الدليلِ، وهو عبارةٌ عن بيانِ كونِ ما ذكرهُ المستدلُّ يدلُّ عليهِ، ثمَّ لا يخلو إمَّا أن يُسلِّمَ المعترضُ أنَّ ما ذَكَرَهُ المستدلُّ من الدليلِ يدلُّ لهُ من وجهٍ، أو يبيّن أنَّهُ لا دلالةَ له على مذهبِ المستدلِّ ولا من وجهٍ؛ فإنْ بيَّنَ أنَّ ما ذكرَهُ لا يدلُّ لهُ، وهو دليلٌ عليهِ؛ فهذا قلَّما يُوجَدُ لهُ مثالٌ في غيرِ النصوصِ وذلك كما لو استدلَّ في توريثِ الخالِ بقولهِ عليهِ السلام: «الخالُ وارثُ مَنْ لا وارثَ لهُ»[1] فقال المعترضُ: المرادُ بهِ نفي توريثِ الخال بطريقِ المبالغةِ، كما يُقالُ: الجوعُ زادُ مَنْ لا زادَ لهُ، والصبرُ حيلةُ مَنْ لا حيلةَ لهُ، معناهُ نفي كونِ الجوعِ زاداً، والصبرِ حيلةً. و يدلُّ على إرادةِ هذا الاحتمالِ أنَّهُ لا يخلو: إمَّا أنْ يكونَ المرادُ من قولهِ: «لا وارثَ لهُ» نفي كلِّ وارثٍ فتوريثُ الخال لا يتوقَّفُ عند من يراهُ وارثاً على نفي جميع الورَّاثِ، لإرثهِ مع الزوجِ والزوجةِ؛ وإمَّا نفيُ من عداهُ من الورَّاثِ بجهةِ العصوبةِ فتخصيصُ الخالِ بالذكرِ لا يكونُ مُفيداً، لأنَّ من عداهُ من ذوي الأرحامِ كذلك. وهذا النوعُ من القلبِ، وإنْ دلّ على مذهبِ المعترضِ، فهو شبيهٌ بفسادِ الوضعِ، من حيث إنَّهُ لا يدلُّ على مذهبِ المستدلِّ.

وإن سلَّمَ أنَّ ما ذكرهُ المستدلُّ يدلُّ لهُ من وجهٍ فهذا النوعُ من القلبِ ثلاثةُ أقسامٍ، وذلك لأنَّ المعترضَ إمَّا أنْ يتعرَّضَ في القلبِ لتصحيحِ مذهبهِ، أو لإبطال مذهبِ المستدل: وإنْ تعرَّض لإبطالِ مذهبِ المستدلِّ، فإمَّا أن يتعرَّضَ لهُ صريحاً بأنْ يجعلَهُ حكماً للدليلِ بلا واسطةٍ، أو لا بصريحهِ، بل بطريقِ الالتزامِ، بأن يرتِّبَ على الدليلِ حكماً يلزمُ منهُ إبطالُ مذهبِ المستدلِّ.

فإنْ كان من القسمِ الأولِ، فهو كما لو قالَ الحنفيُّ مثلاً في مسألةِ الاعتكافِ: لُبْثٌ محض، فلا يكونُ قربةً بنفسهِ، كالوقوفِ بعَرَفة، فقال المعترضُ: لبث محض، فلا يشترط الصومُ في صحّتهِ، كالوقوفِ بعرفة، فكلُّ واحدٍ منهما قد تعرَّض في دليلهِ لتصحيح مذهبِهِ، غير أنَّ المستدلَّ أشار بعلَّتهِ إلى اشتراطِ الصومِ بطريقِ الإلتزامِ؛ والمعترضُ أشارَ إلى نفي

(١) حديث: «الخال وارث من لا وارث له». روى الترمذي من حديث عمر: «الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له».

اشتراطهِ صريحاً. وعند التحقيق، فتعليلُ المستدلّ في هذا المثالِ لنفي القربةِ ليسَ تعليلاً بمناسبٍ يقتضِي نفيَ القربةِ، بل بانتفاء المناسبِ من حيث إنَّ اللبثَ المحضَ لا يُناسِبُ ولا يُشَمُّ منهُ رائحةُ المناسبةِ للقربةِ. وتعليلُ المعترضِ بأمر طرديٍّ، فإنَّهُ لا مُناسَبَةَ في اللبثِ المحض لنفيِ اشتراطِ الصومِ. وقد يتَّفِقُ أنْ يكون المستدلُّ قد تعرَّضَ لتصحيحِ مذهبِهِ صريحاً، والمعترضُ كذلك، كما لو قال الشافعيُّ في إزالةِ النجاسةِ: طهارة تُرادُ لأجلِ الصلاةِ، فلا تجوزُ بغيرِ الماء كطهارةِ الحدثِ، فقال المعترض: طهارة تراد لأجل الصلاة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث، فكلٌّ واحدٍ منهما متعرض في الدليلِ لتصحيحِ مذهبِهِ صريحاً؛ والعلّةُ في الطرَفين شبهيةٌ.

وإن كان من القسم الثاني: وهو أنْ يعترَّضَ المعترضُ في القلبِ لإبطالِ مذهبِ المستدلّ صريحاً، فمثالُهُ ما لو قال الحنفيُّ في مسألةِ مسح الرأسِ: عضوٌ من أعضاء الوضوء. فلا يكتفي فيهِ بأقلّ ما ينطلِقُ عليهِ الأسمُ كسائرِ الأعضاء. فقال الشافعي: عضوٌ من أعضاء الوضوء، فلا يتقدَّرُ بالربع كسائرِ الأعضاء؛ فكلٌّ واحدٍ منهما قد صرح في دليلِهِ بإبطالِ مذهبِ خصمهِ، وليس في ذلك ما يدلُّ على تصحيحِ مذهبِ أحدِهما؛ فإنَّهُ ليسَ يلزمُ من إبطالِ مذهبِ كلّ واحدٍ منهما تصحيحُ مذهبِ الآخرِ، لجوازِ أنْ يكونَ الصحيحُ هو مذهب مالك، وهو وجوبُ الاستيعابِ. نعم لو كانَ القائل في المسألةِ قائلانِ، والاتّفاقُ منهما واقعٌ على نفي قولٍ ثالثٍ، فإنَّهُ يلزمُ من تعرُّضِ كلّ واحدٍ منهما لإبطالِ مذهبِ الآخر تصحيحُ مذهبِهِ، ضرورة الإجتماع على إبطال قولٍ ثالثٍ. وذلك كالحكمِ بالأولوية في مسألة التخلي للعبادة.

وإنْ كان من القسمِ الثالثِ: فهو كما لو قال الحنفيُّ في مسألة بيع الغائبِ: عقد معاوضةٍ؛ فيصحُّ مع الجهلِ بالمعوّضِ، كالنكاح؛ فقال الشافعيُّ: عقد مُعاوضةٍ فلا يُشترط فيهِ خيارُ الرؤيةِ، كالنكاح. فإن المعترضَ في هذا المثالِ لم يتعرَّض لإبطالِ مذهب المستدلّ في القولِ بالصحَّةِ صريحاً، بل بطريقِ الالتزام. وذلك أنَّ من قال بالصحَّةِ، فقد قال بخيارِ الرؤيةِ. فخيارُ الرؤيةِ لازمُ الصحَّةِ. فإذا بطَلَ خيارُ الرؤيةِ، فقد انتفى اللازمُ، ويلزمُ من انتفاء اللازمِ انتفاء الملزوم.

ويلتحقُ بأذيالِ هذا القسمِ الثالثِ قلب التسويةِ، ومثالُهُ قولُ الحنفي في مسألةِ إزالة النجاسةِ بالخلّ: مائعٌ طاهرٌ مزيلٌ للعينِ والأثرِ، فتحصل بِهِ الطهارة كالماء، فيقول

الشافعي: مائع طاهر مزيل للعين والأثر فتستوي فيهِ طهارةُ الحدثِ والخبثِ كالماء، فإنهُ يلزمُ من القولِ بالتسويةِ في الخلّ بينَ طهارةِ الحدثِ والخبثِ عدَمُ حصول الطهارةِ بالخلّ في الخبثِ لعدمِ حصولها بهِ في الحدث، والحكم بالتسوية.

وٱعلمْ أنْ أعلى مراتب أنواعِ القلب ما بُيّنَ فيهِ أنهُ يدلُّ على المستدلّ، ولا يدلُّ لهُ؛ ثمَّ يليه النوعُ الثاني، وهو ما بُيّنَ فيهِ أنهُ يدلُّ لهُ وعليهِ؛ وأعلى مراتب هذا النوعِ ما صرّح فيهِ بإثبات مذهب المعترض، وهو القسمُ الأوّلُ منهُ، ثمَّ ما صُرّحَ فيهِ بإبطالِ مذهب المستدلّ فإنّهُ دون ما قبلهُ من حيث إنّهُ لا يلزم منهُ تصحيحُ مذهبهِ على ما تقدَّم، وهو القسمُ الثاني منهُ؛ ثم القسمُ الثالث، فإنهُ وإن شارك ما قبلهُ من القسمِ الثاني في إبطال مذهب المستدلّ، إلاَّ أنّهُ يدلُّ عليهِ بطريقِ الالتزامِ، وما قبلهُ بصريحهِ، وهذا النوعُ من القلب لا تعرُّضَ فيهِ لدلالةِ المستدلّ بالقدح، بل غايتُهُ بيانُ دلالة أخرى منهُ تدلُّ على نقيض مطلوبهِ، فكانَ شبيهاً بالمعارضة، وإن فارقَها من جهة أنهُ معارضةٌ نشأتْ من نفسِ دليلِ المستدلّ.

وإذ أتينا على ما أردناهُ من تحقيقِ معنى القلب، وأقسامِهِ، فقد اختُلِفَ في قبولهِ: فقبلهُ قومٌ من حيث إنّهُ يُشيرُ إلى ضعفِ الدليلِ، لدلالتهِ على نقيض مذهب المستدلّ؛ وردَّهُ آخرونَ من حيث إنَّ المعترضَ إمَّا أنْ يتعرضَ في دليلهِ لنقيضِ حكمِ المستدلّ، أو إلى غيرِهِ: فإنْ كانَ الأوّل، فقد تعذَّر عليهِ القياسُ على أصل المستدلّ، لاستحالةِ اجتماعِ حكمين متقابلين مُجمَعٍ عليهما في صورةٍ واحدةٍ. وإن كان الثاني، فلا يكونُ ذلك اعتراضاً على الدليلِ.

والحقُّ في ذلك أنّهُ وإنْ تعرَّضَ في الدليلِ لحكمٍ يقابِلُ حكمَ المستدلّ صريحاً، فقد لا يمتنعُ الجمعُ بينهما في أصلٍ واحدٍ، كما ذكرناهُ من مثالِ إزالة النجاسةِ في القسم الأوّل. وإنْ تعرَّض لغيرِهِ، فيصحُّ القلبُ إذا كان ذلك لازماً عمَّا ذكرهُ المعترضُ، كما ذكرناهُ من المثالِ في القسمِ الثاني من النوع الثاني من التمثيل في مسألةِ بيع الغائب، ومن التمثيلِ بقلب التسويةِ في إزالةِ النجاسةِ. وإنَّما يمتنعُ قبولهُ لأنَّ ما ذكرَهُ المستدلّ إمَّا أن يكونَ مقصودُ الشارعِ من الحكمِ المرتب عليهِ مُلازماً لهُ، أو لا يكون كذلك: فإنْ كان الأوّل فتعليلُ المعترضِ بهِ لمقابلِ حكمِ المستدلّ إمَّا أنْ يكونَ بحيث يلزمهُ مقصودٌ من مقابلِ الحكمِ، أو لا يكون كذلك: فإنْ كان الأوّل، فإمَّا أنْ يكونَ ذلك من جهةِ ما علّل بهِ

المستدلُّ، أو من غيرِها: فإن كان الأوّل فمُحالٌ أن يكونَ الوصفُ الواحدُ من جهةٍ واحدةٍ يُناسِبُ الحكمَ ومقابله؛ وإن كان الثاني، فما ذكرَهُ ليس بقلبٍ، إذِ القلبُ لا بُدَّ فيهِ من اتحادِ العلّةِ في القياسين، بل هو معارضة بدليلٍ آخر، وإنْ كان بحيث لا يلازمهُ المقصودُ، فهو بالنسبةِ إلى حكمِ المعترضِ طرديٌّ، ووصفُ المستدلّ مُناسِبٌ أو شبهيٌّ، فلا يكونُ قادحاً فيهِ. وإنْ كان ما ذكرهُ المستدلُّ طرديًّا بالنسبةِ إلى ما رتَّبَهُ عليهِ، فهو باطلٌ في نفسهِ، لتعذُّر التعليلِ بالطرديّ المحض، ولا حاجةَ إلى شيء من الاعتراضاتِ.

الاعتراض الخامس والعشرون: سؤال القول بالموجب

وحاصلهُ يرجِعُ الى تسليمِ ما اتَّخذهُ المستدلُّ حكماً لدليلِهِ على وجهٍ لا يلزمُ منهُ تسليمُ الحكمِ المتنازَعِ فيهِ. ومهما توجّهَ على هذا الوجهِ، كان المستدلُّ منقطعاً، لتبيين أنَّ ما نصَّهُ من الدليلِ لم يكنْ متعلّقاً بمحلّ النزاع، وهو منحصرٌ في قسمين. وذلك لأنَّ المستدلَّ إمَّا أن ينصبَ دليلَهُ على تحقيقِ مذهبِهِ، وما نُقِلَ عن إمامهِ من الحكمِ، أو على إبطالِ ما يظنُّهُ مُدركاً لمذهبِ خصمهِ.

فإن كان الأوّل: فهو كما لو قال الشافعيُّ في الملتجيء الى الحرم وجد سبب جواز استيفاء القصاصِ، فكان استيفاؤهُ جائزاً. فقال الخصمُ: أقولُ بموجبِ هذا الدليلِ، فإنَّ استيفاء القصاص عندِي جائزٌ. وإنما النزاعُ في جوازِ هتكِ حرمة الحرم.

وإن كان الثاني، فهو كما لو قال الشافعيُّ في مسألةِ استيلادِ الأبِ جاريةَ ابنهِ: وجوبُ القيمةِ لا يمنعُ من إيجابِ المهرِ كاستيلاد أحدِ الشريكين، أو قال في مسألةِ القتلِ بالمثقلِ: التفاوتُ في الوسيلةِ لا يمنعُ وجوبَ القصاص، كالتفاوتِ في المتوسّلِ إليهِ. فقال الخصمُ: أقول بموجبِ هذا الدليلِ، وأنَّ وجوبَ القيمةَ لا يمنعُ من وجوبِ المهرِ، والتفاوتُ في الوسيلةِ لا يمنعُ من التفاوتِ في المتوسَّلِ إليهِ. والنزاعُ إنما هو في وجوبِ المهرِ ووجوبِ القصاصِ. ولا يلزمُ من إبطالِ ما ذُكِرَ من الموانعِ إثباتُ وجوبِ المهرة والقصاص، لجوازِ انتفاء المقتضي لذلك أو وجودْ مانعٍ آخر، أو فوات شرط.

وورودُ هذا النوعِ من القول بالموجبِ أغلبُ في المناظراتِ من ورودِ النوعِ الأول، من جهةِ أنَّ خفاء المداركِ أغلبُ من خفاء الأحكامِ، لكثرة المداركِ وتشعُّبها وعدمِ

الوقوفِ على ما هو مُعتمدُ الخصمِ من جملتها، بخلافِ الأحكام؛ فإنهُ قلّما يتَّفِقُ الذهولُ عنها. ولهذا قد يشتركُ في معرفةِ الحكمِ المنقولِ عن الإمام الخواصُ والعوامُ، دونَ معرفةِ المداركِ، فكان احتمالُ الخطإِ في اعتقادِ كونِ المدركِ المعيّنِ هو مدرك الإمامِ أقربَ من احتمالِ الخطإِ فيما يُنسبُ الى الإمامِ من الحكم المدلول عليهِ.

وقد اختلف الجدليُّون في وجوبِ تكليف المعترضِ إبداء مستندِ القول بالموجب في هذا النوع. فقال بعضهم: لا بُدَّ من تكليفهِ بذلك لاحتمالِ أن يكونَ هذا هو المأخذ عندَهُ؛ فإذا عَلِمَ أنهُ لا يكلَّفُ بإبداء المأخذِ عند ايرادِ القول بالموجب، فقد يقولُ بذلك عناداً؛ قصداً لإيقافِ كلامِ خصمهِ، ولا كذلك إذا وظف عليهِ بيان المأخذِ فكان أفضى إلى صيانةِ الكلامِ عن الخبطِ والعنادِ، فكان أولى. وقال آخرونَ: لا وجهَ لتكليفهِ بذلك بعدَ وفائهِ بشرطِ القول بالموجب؛ وهو استبقاء محلّ النزاع، وهو الأظهرُ، لأنهُ عاقلٌ متديّنٌ، وهو أعرفُ بمأخذِ إمامهِ، فكانَ الظاهر من حالهِ الصدق فيما ادّعاهُ، فوجبَ تصديقهُ، كيف وإنَّا لو أوجبنا عليهِ ابداء المأخذِ، فإن مكَّنَّا المستدلّ من إبطالهِ والاعتراضِ عليهِ، يلزمُ منهُ قلبُ المستدلّ معترضاً، والمعترضِ مستدلاً، ولا يخفى ما فيهِ من الخبط. وإن لم يُمكَّنْ من ذلك، فلا فائدةَ في ابداء المأخذِ، لإمكانِ ادّعائهِ ما يصلحُ للتعليل ترويجاً لكلامهِ؛ ثقةً منهُ بامتناعِ ورودِ الاعتراضِ عليهِ. وللمستدلّ في دفعِ القولِ بالموجب بالاعتبارِ الأوّل طرقٌ.

الأول أن يقولَ: المسألةُ مشهورةٌ بالخلافِ فيما فرض فيهِ الكلام ان أمكن؛ والشهرةُ بذلك دليلُ وقوعِ الخلافِ فيه.

الثاني: أنْ يُبيّنَ أنَّ محلَّ النزاع لازمٌ فيما فرضَ الكلام فيهِ، وذلك كما لو كانَ حكمُ دليلهِ أنَّهُ لا يجوزُ قتلُ المسلمِ بالذميّ، فقال المعترضُ: هو عندي غيرُ جائزٍ، بل واجبٌ. فيقول المستدل المعنى بعدم الجوازِ لزوم التبعةِ بفعلهِ، ويلزمُ من ذلك نفيُ الوجوبِ لاستحالةِ لزومِ التبعةِ بفعلِ الواجبِ.

الثالث: أن يقولَ المستدلُّ القولُ بالموجبِ فيهِ تغييرُ كلامي عن ظاهرهِ، فلا يكونُ قولاً بموجبهِ؛ وذلك كما لو كان المستدلُّ قد قال في زكاةِ الخيل: حيوانٌ تجوزُ المسابقةُ عليهِ؛ فوجبت فيهِ الزكاةُ قياساً على الإبل. فقال المعترضُ: عندي تجبُ فيهِ زكاةُ

التجارةِ. والنزاعُ إنَّما هو في زكاةِ العينِ. فيقول المستدلُّ: إذا كان النزاعُ في زكاةِ العينِ، فظاهرُ كلامي منصرفٌ إليها لقرينةِ الحالِ، ولظهورِ عودِ الألِف واللام في الزكاةِ إلى المعهودِ؛ وأيضاً فإنَّ لفظَ الزكاةِ يعمُّ زكاةَ العينِ والتجارةِ، فالقولُ بهِ في زكاةِ التجارةِ قولٌ بالموجبِ في صورة واحدة، وهو غير متجه، لأن موجب الدليل التعميم، فالقول ببعض الموجب لا يكونُ قولاً بالموجبِ، بل ببعضهِ. وكذلك إذا قال في مسألة إزالةِ النجاسةِ: مائعٌ لا يُزيلُ الحدثَ، فلا يُزيل الخبثَ، كالمرقةِ؛ فقال المعترضُ: أقولُ بهِ، فإنَّ الخلَّ النجسَ لا يُزيلُ الحدَثَ ولا الخبثَ؛ فيقول المستدلُّ: ظاهرُ كلامي إنَّما هو الخلُّ الطاهرُ، ضرورة وقوعِ النزاعِ فيهِ، وإيراد القولِ بالموجبِ على وجهٍ يلزمُ منهُ تغييرُ كلامِ المستدلّ عن ظاهرِهِ، لا يكونُ قولاً بمدلولهِ وموجبِهِ، بل بغيرِهِ، فلا يكون مقبولاً؛ ولهُ في دفعِ القولِ بالموجبِ بالاعتبارِ الثاني أيضاً طرقٌ: الأوّلِ أن يكونَ المستدلُّ قد أفتى بما وقع مدلولاً لدليلهِ وفرض المعترضُ الكلامَ معهُ فيهِ، وطالبهُ بالدليلِ عليهِ، فإذا قال بالموجبِ بعد ذلك، فقد سلَّم ما وقعَ النزاعُ فيهِ، وأفسد على نفسهِ القولَ بالموجبِ، بالمطالبةِ بالدليلِ عليهِ أوّلاً.

وبمثلِ هذا يمكنُ أنْ يُجابَ عن القولِ بالاعتبارِ الأوّل أيضاً.

الثاني: أنْ يُبيِّنَ أنَّ لقبَ المسألةِ مشهورٌ بذلك بين النظارِ، كما سبق تقريرُهُ أوَّلاً.

الثالث: أن يُبيّنَ أنَّ محلَّ النزاعِ لازمٌ من مدلولِ دليلهِ، إنْ أمكنَ؛ وذلك بأنْ يكونَ المعترضُ قد ساعدَ على وجودِ المقتضي لوجوب القصاصِ، وكانتِ الموانعُ التي يُوافِقُ المستدلّ عليها منتفيةً، والشروط مُتحقِّقةً. فإذا أبطل كونَ المانعِ المذكورِ مانعاً، فيلزمُ منهُ الحكمُ المتنازعُ فيهِ ظاهراً.

وأمَّا قياسُ الدلالةِ، والقياسُ في معنى الأصلِ، فيردُ عليهما كلُّ ما كان وارداً على قياسِ العلّةِ، سوى الأسئلةِ المتعلّقةِ بمناسبة الوصف الجامع. فإنها لا تردُ عليهما؛ أمّا قياسُ الدلالةِ، فلأنَّ الوصفَ الجامعَ فيهِ ليس بعلّةٍ؛ وأمّا القياسُ في معنى الأصلِ، فلعدمِ ذكر الجامعِ فيهِ. والأسئلة الواردةُ على نفسِ الوصفِ الجامعِ لا تردُ على القياسِ في معنى الأصلِ، لعدمِ ذكرِ الجامعِ فيهِ. ويختصُّ قياسُ الدلالة بسؤالٍ آخرَ، وهو عند ما إذا كان الجامعُ بينَ الأصلِ والفرعِ أحد موجبي الأصلِ، كما إذا قالَ القائلُ في مسألة الأيدي

باليدِ الواحدةِ أحد موجبي الأصلِ، فالطرفُ المعصومُ يساوي النفس فيهِ دليله الموجب الثاني، وقرَّرهُ بأنَّ الديةَ أحدُ الموجبَين في الأصلِ، وهي واجبة في الفرع على الكل، و يلزم من وجود أحد الموجبين في الفرع وجود الموجب الآخر وذلك لأن علة الموجبين في الأصل إمَّا أنْ تكونَ واحدةً، أو متعدّدةً: فإنْ كانتْ واحدةً، فيلزمُ من وجودِ أحدِ موجبيها في الفرعِ وجودُها فيهِ، ومن وجودها فيهِ وجودُ الموجبِ الآخر، وهو القصاصُ على الكلّ. وإن كانتْ متعدّدةً، فتلازُمُ الحكمَينِ في الأصلِ دليلُ تلازمِ العلّتين، وعندَ ذلك فيلزمُ من وجودِ أحدِ الحكمَين في الفرعِ وجودُ علّتهِ التي وُجد بها في الأصلِ؛ و يلزمُ من وجودِ علّتهِ وجودُ علّةِ الحكمِ الآخر.

والسؤال الواردُ عليهِ أن يُقالَ: لا يلزمُ من وجودِ أحَدِ حكمَي الأصلِ في الفرعِ وجودُ الحكمِ الآخر، سواء اتحدَتْ علّتها في الأصلِ، أو تعدّدت. أمَّا إذا اتَّحدَتْ، فلأنَّهُ لا يمتنعُ عندَ تعدُّد المحالِ وإن اتَّحدَ نوعُ الحكمِ، أن يكونَ الحكمُ الثابتُ في الفرعِ ثابتاً بغيرِ علَّةِ الأصلِ، وهو الأولى، لما فيهِ من تكثيرِ مداركِ الحكمِ؛ فإنَّهُ أفضى إلى اقتناصِ مقصودِ الشارعِ من الحكمِ؛ مما إذا اتحد المدرك؛ وإذا كان كذلك، فلا يلزمُ منهُ وجودُ الحكمِ الآخر، لجوازِ أنْ لا تكونَ علَّةُ الفرعِ مستقلَّةً بإثباتِ الحكمِ الآخر، كاستقلالِ علَّةِ الأصلِ. وأمَّا إذا تعدَّدتِ العلَّةُ، فإن وقعَ التلازُمُ بينهما، فلجوازِ أنْ تكونَ علَّةُ الحكمِ الثابتِ في الفرعِ غيرَ علّتهِ في الأصل، لما ذكرناهُ. وعند ذلك، فلا يلزمُ منها وجودُ العلَّةِ الأخرى في الفرعِ، فإنهُ لا يلزمُ من التلازُم بين علَّةِ ذلك الحكمِ وعلَّةِ الحكمِ الآخر في الأصلِ التلازُمُ بين علّتهِ في الفرعِ، وعلَّةِ الحكمِ الآخر. وعلى هذا، لا يكونُ الحكمُ الآخرُ لازماً في الفرع.

وجوابُهُ أن يُقالَ: ثبوتُ أحدِ الحكمين في الفرعِ يدلُّ ظاهراً على وجودِ علّتهِ التي ثبت بها في الأصلِ، وإنْ جاز ثبوتُهُ في الفرع بغيرِها، لأنَّ الأصلَ عدمُ وجودِ علَّةٍ أخرى غيرِ علّتهِ في الأصلِ. والقولُ بأنَّ تعدُّدَ المداركِ أَوْلى معارَضٌ بأنَّ الاتحادَ أولى لما فيهِ من التعليل بعلَّةٍ مطَّردَةٍ منعكسةٍ؛ وما ذكروهُ، وإن كانت العلَّةُ فيهِ مطَّردةً، إلاَّ أنها غيرُ منعكسةٍ. والتعليلُ بالعلَّةِ المطَّردة المنعكسةِ متَّفَقٌ عليهِ، بخلافِ غيرِ المنعكسةِ، فكانت أولى.

فإن قيلَ: وكما أنَّ الأصلَ عدمُ علَّةٍ أخرى في الفرعِ غيرِ علَّةِ الأصلِ، فالأصلُ عدمُ علَّةِ الأصلِ في الفرعِ، وليسَ العملُ بأحدِ الأصلَين أولى من الآخر.

قلنا: بلِ العملُ بما ذكرناهُ أولى، لأنَّ العلَّةَ فيهِ تكونُ متعدِّيةٍ، وهيَ متفقٌ على صحَّةِ التعليلِ بها. وما ذكروهُ يلزمُ منهُ أن تكونَ العلَّةُ في الأصلِ قاصرةً، لأنَّ الأصلَ عدمُ وجودِها في صورةٍ أخرى، وهي مختلَفٌ في صحَّةِ التعليلِ بها، فكان ما ذكرناهُ أولى.

خاتمة لهذا الباب

في ترتيبِ الأسئلةِ الواردة على القياسِ

والاعتراضات الواردة على القياس أمَّا أن تكونَ من جنسٍ واحدٍ، كالنقوضِ، أو المعارضاتِ في الأصلِ أو في الفرعِ؛ وإمَّا أن تكونَ من أجناسٍ مختلفةٍ، كالمنعِ والمطالبةِ، والنقضِ، والمعارضة ونحوها.

فإن كانَ الأوَّل، فقد اتَّفقَ الجدليُّونَ على جوازِ إيرادِها معاً، إذ لا يلزمُ منها تناقض، ولا نزولُ عن سؤالٍ الى سؤالٍ.

وإن كان الثاني، فلا يخلو: إمَّا أن تكونَ الأسئلةُ غيرَ مرتَّبةٍ أو مرتَّبةٍ: فإن كانت غيرَ مرتَّبةٍ، فقد أجمعَ الجدليُّون على جوازِ الجمع بينها، سوى أهل سَمَرْقَنْد، فإنهم أوْجَبوا الاقتصارَ على سؤال واحد، لقُرْبِهِ الى الضبطِ، وبُعْدِهِ عن الخبط. ويلزمُهم على ذلك ما كان من الأسئلةِ المتعدّدةِ من جنسٍ واحدٍ، فإنها، وإن أفْضَتْ الى النشرِ، فالجمعُ بينها مقبولٌ من غيرِ خلاف بين الجدليّين. وإن كانت مرتَّبةً، فقد منعَ منهُ اكثرُ الجدليّين من حيث إنَّ المطالبةَ بتأثيرِ الوصفِ بعدَ منع وجودِهِ نزولٌ عن المنعِ، ومُشعرٌ بتسليمِ وجودِهِ، لأنهُ لو بقي مصرًّا على منعِ وجودِ الوصف فالمطالبةُ بتأثيرِ ما لا وجودَ لهُ محالٌ. وعندَ ذلك فلا يستحقُّ المعترضُ غيرَ جوابِ الأخيرِ من الأسئلةِ. ومنهم مَنْ لم يمنعْ منهُ، وذلك بأنْ يوردَ المطالبةَ بتأثيرِ الوصفِ، بعدَ منع وجودِ الوصفِ مقدراً لتسليمِ وجودِ الوصفِ. وذلك بأن يقولَ: وإن سلم عن المنع تقديراً، فلا يسلم عن المطالبةِ وغيرِها؛ ولا شكَّ أنهُ أولى،

لعدَمِ إشعارِهِ بالمناقضةِ والعودِ الى منعِ ما سلَّم وجودَه أوّلاً، كمنع وجود الوصف بعدَ المطالبةِ بتأثيره المشعر بتسليمِ وجودِهِ. وهذا هو اختيارُ الأستاذِ أبي اسحٰق، وهو المختار.

وإذا كانَ لا بُدَّ من رعايةِ الترتيب في الأسئلةِ، فأوَّلُ ما تجبُ البدايةُ به سؤال الاستفسارِ، لأنَّ مَنْ لا يعرف مدلولَ اللفظِ، لا يعرفُ ما يتجه عليهِ.

ثمَّ بعدَهُ سؤالُ فسادِ الاعتبارِ، لأنه نظر في فساده من جهة الجملة قبل النظر في تفصيله، ثم سؤال فساد الوضع لأنه أخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبقَ تقريرُهُ، والنظرُ في الأعمّ يجبُ أن يكونَ قبلَ النظرِ في الأخصّ.

ثمَّ بعدَهُ منعُ الحكمِ في الأصلِ، ويجبُ أن يكونَ مقدَّماً على ما يتعلَّقُ بالنظرِ في العلَّةِ، لأنَّ العلَّةَ مستنبطةٌ من حكمِ الأصلِ فهي فرعٌ عليهِ، والكلامُ في الفرعِ يجبُ تأخيرُهُ عن الكلامِ في أصلهِ؛ ثمَّ بعدَهُ منع وجودِ العلةِ في الأصل.

ثمَّ بعدَهُ النظرُ فيما يتعلَّقُ بعلّيةِ الوصف، كالمطالبة، وعدمِ التأثيرِ، والقدحِ في المناسبةِ، والتقسيمِ، وكونِ الوصف غيرَ ظاهرٍ ولا منضبطٍ، وكون الحكم غير صالح لإفضائهِ الى المقصود منهُ.

ثمَّ بعدَهُ النقض والكسر، لكونهِ مُعارضاً لدليلِ العلية؛ ثمَّ بعدَهُ المعارضةُ في الأصلِ، لأنَّهُ مُعارضة لنفسِ العلَّةِ، فكان متأخِّراً عن المعارض لدليلِ العليةِ، والتعديةِ والتركيب، لأنَّ حاصلَهما يرجعُ إلى المعارضةِ في الأصلِ، كما سبق تقريرُهُ.

ثمَّ بعدَهُ ما يتعلَّقُ بالفرعِ كمنع وجودِ العلَّةِ في الفرعِ، ومخالفةِ حكمهِ لحكمِ الأصلِ، ومخالفتهِ للأصلِ في الضابطِ والحكمةِ والمعارضة في الفرعِ وسؤال القلب.

ثمَّ بعدَ ذلك القولُ بالموجبِ، لتضمُّنِهِ تسليم كلّ ما يتعلَّقُ بالدليلِ المثمر لهُ من تحقيقِ شروطهِ وانتفاء القوادحِ فيهِ. وهذا آخرُ الأصلِ الخامس.

الاصل السادس

في معنى الاستدلالِ، وأنواعِهِ

أمّا معناهُ في اللغةِ فهو استفعالٌ من طلبِ الدليلِ والطريق المرشد إلى المطلوب.

وأمّا في اصطلاحِ الفقهاء، فإنّهُ يُطلَقُ تارةً بمعنى ذكر الدليلِ، وسواء كان الدليلُ نصًّا أو إجماعاً أو قياساً أو غيرَهُ؛ و يُطلَقُ تارةً على نوعٍ خاصٍّ من أنواعِ الأدلّةِ، وهذا هو المطلوبُ بيانُهُ ههنا.

وهو عبارةٌ عن دليلٍ لا يكونُ نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً.

فإنْ قيل: تعريفُ الاستدلالِ بسلب غيرِهِ من الأدلّةِ عنهُ ليس أولى من تعريفِ غيرِهِ من الأدلّةِ بسلب حقيقةِ الاستدلالِ عنهُ.

قلنا: إنّما كان تعريفُ الاستدلالِ بما ذكرناهُ أولى، بسبب سبقِ التعريفِ لحقيقةِ ما عداهُ من الأدلّةِ دونَ تعريفِ الاستدلال كما سبق. وتعريفُ الأخفى بالأظهرِ جائزٌ دون العكسِ.

وإذا عُرِفَ معنى الاستدلالِ، فهو على أنواعٍ، منها قولهم:

وُجِدَ السببُ، فثبت الحكمُ، وَوُجد المانعُ وفات الشرطُ، فينتفي الحكمُ، فإنّهُ دليلٌ من حيث إنَّ الدليلَ ما يلزمُ من ثبوتِهِ لزومُ المطلوبِ قطعاً، أو ظاهراً، ولا يخفى لزوم المطلوبِ من ثبوتِ ما ذكرناهُ، فكانَ دليلاً، وليس هو نصًّا ولا إجماعاً ولا قياساً فكان استدلالاً.

فإنْ قيل: تعريفُ الدليلِ بما يلزمُ من إثباتِهِ الحكم المطلوب، تعريفٌ للدليلِ بالمدلولِ، والمدلولُ لا يُعرفُ إلاّ بدليلِهِ، فكان دوراً ممتنعاً. وإنْ سلّمنا صحّةَ الحدِّ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ المذكورَ ليسَ بقياسٍ، فإنّهُ إذا آل الأمرُ إلى إثباتِ المدّعي، كان مُفتقراً إلى المناسبةِ والاعتبارِ، ولا معنى للقياس سوى هذا.

قلنا: أمّا الدورُ فإنما يلزمُ أنْ لو اتّحدتْ جهةُ التوقُّفِ، وليس كذلك؛ وذلك لأنَّ المطلوبَ إنما يتوقّفُ على الدليلِ من جهةِ وجودِهِ في آحادِ الصُّوَرِ، لا من جهةِ حقيقتِهِ،

لأنَّا نعرفُ حقيقةَ الحكمِ من حيث هو حكمٌ، وإن جهلنا دليلَ وجودِهِ. والدليل إنَّما يتوقَّفُ على لزومِ المطلوبِ لهُ من جهةِ حقيقتِهِ لا من جهةِ وجودِهِ في آحادِ الصُّور. وإذا اختلفتِ الجهةُ فلا دور. وما ذكروهُ في تحقيقِ كونهِ قياساً، فإنَّما يلزمُ أن لو كانَ تقريرُ السببيَّةِ والمانعيَّةِ والشرطيَّةِ لا يكونُ إلاَّ بما ذكروهُ؛ وليس ذلك بلازمٍ لإمكانِ تقريرِهِ بنصٍّ يدلُّ عليه أو إجماعٍ. والثابتُ بالنصِّ أو الإجماعِ لا يكونُ نصًّا ولا إجماعاً، كما تقرَّر قبل والاعتراضات الواردة على طريق تقريرِهِ، ووجوه الانفصال عنها غيرُ خافيةٍ.

ومنها نفيُ الحكمِ لانتفاء مداركِهِ، كقولهم: الحكمُ يستدعي دليلاً، ولا دليلَ، فلا حَكم. أمَّا أنهُ يستدعي دليلاً، فبالضرورةِ؛ وأمَّا أنَّهُ لا دليلَ، فلا يدلُّ عليهِ سوى البحثِ والسبرِ، وإنَّ الأصلَ في الأشياء كلّها العدَمُ، وطريقُ الاعتراضِ، بإبداء ما يصلحُ دليلاً من نصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو استدلالٍ. وجوابُهُ بالقدحِ في الدليلِ المذكورِ بما يُساعِدُ في كلِّ موضعٍ على حسبِهِ، ولا يخفى. وقد تَرِدُ عليهِ أسئلةٌ كثيرةٌ أوردناها في «كتاب المؤاخذات» وقرَّرناها اعتراضاً وانفصالاً، فعليكَ بالالتفات إليها.

ومنها الدليلُ المؤلَّف من أقوالٍ يلزمُ من تسليمِها لذاتِها تسليمُ قولٍ آخرَ. وذلك القولُ اللازمُ إمَّا أن لا يكون ولا نقيضهُ مذكوراً فيما لزمُ عنهُ بالفعلِ، أو هو مذكورٌ فيهِ.

فإنْ كانَ الأوَّل، فُيسمَّى اقترانيًّا؛ وأقلّ ما يتركَّبُ من مقدّمتين، ولا يزيدُ عليها. وكلُّ مُقدِّمةٍ تشتملُ على مُفردَينِ، الواحدُ منها مكرَّرٌ في المقدّمتين، ويُسمَّى «حدّاً أوسطَ»، والمفردانِ الآخرانِ اللذانِ بهما افتراقُ المقدّمَتينِ، منهما يكونُ المطلوب اللازمُ، ويُسمَّى أحدُهما، وهو ما كان محكوماً بِهِ في المطلوبِ، «حدّاً أكبرَ»، وما كان منهما محكوماً عليهِ في المطلوب يُسمَّى «حدّاً أصغرَ» والمقدّمةُ التي فيها الحدُّ الأكبرُ «كبرى» والتي فيها الحدُّ الأصغرُ «صغرى».

ثمَّ هيئةُ الحدّ الأوسطِ في نسبتهِ إلى الحدَّين المختلفين تُسمَّى «شكلاً» وهيئتهُ في النسبةِ إمَّا بكونهِ محمولاً على الحدّ الأصغر، وموضوعاً للحدّ الأكبرِ، ويُسمَّى الشكل الأوَّل، وإمَّا بكونهِ محمولاً عليها ويُسمَّى الشكل الثاني، وإمَّا بكونهِ موضوعاً لهما ويُسمَّى الشكل الثالث وإمَّا بكونهُ موضوعاً للأصغر ومحمولاً على الأكبر، ويُسمَّى الشكل الرابع. وهو بعيدٌ عن الطّباعِ ومُستغني عنهُ بباقي الأشكالِ فلنقتصر على ذكرِ ما قبله من الأشكال الثلاثة.

أمّا **الشكل الاول** منها، فهو أبينُها، وما بعدَهُ فتوقُّفَ في معرفةِ ضروبهِ عليهِ، وهو مُنتجٌ للمطالب الأربعةِ: الكليّ مُوجباً وسالباً، والجزئي مُوجباً وسالباً. وشرطُهُ في الإنتاج ِإيجابُ صغراهُ، وأن تكونَ في حكم ِالموجبةِ، وكليَّةُ كبراهُ.

وضروبُهُ المنتجةُ أربعةٌ:

الضربُ الأوّل: من كليّتين مُوجبتين، كقولنا: كلُّ وضوء عبادةٌ، وكلُّ عبادةٍ تفتقرُ إلى النيَّةِ، واللازمُ كلُّ وضوء يفتقرُ إلى النية.

الضربُ الثاني: من كليَّةٍ صغرى موجبةٍ، وكلية كبرى سالبةٍ، كقولنا: كلُّ وضوء عبادةٌ، ولا شيء من العبادةِ يصحُّ بدون النيَّةِ، واللازمُ لا شيء من الوضوء يصحُّ بدونِ النيَّة.

الضربُ الثالث: بعضُ الوضوء عبادةٌ، وكلُّ عبادةٍ تفتقر إلى النيَّةِ، واللازمُ بعضُ الوضوء يفتقر إلى النيَّة.

الضربُ الرابع: بعضُ الوضوء عبادةٌ، ولا شيء من العبادةِ يصحُّ بدون النيَّةِ واللازم. بعض الوضوء لا يصحّ بدون النيَّة.

الشكل الثاني، وشروطهُ في الإنتاج ِاختلافُ مقدّمتَيهِ في الكيفيَّةِ، وكلية كبراهُ.

وضروبهُ المنتجة أربعة.

الضربُ الأوّل: من كليتين، الصغرى موجبةٌ، والكبرى سالبةٌ، كقولنا: كلُّ بيع غائب فصفات المبيع ِفيهِ مجهولةٌ؛ ولا شيء مما يصحُّ بيعُهُ صفات المبيع فيهِ مجهولةٌ، واللازمُ لا شيء من بيع ِالغائبِ صحيح.

الضرب الثاني: من كليَّةٍ صغرى سالبةٍ، وكليةٍ كبرى موجبةٍ، كقولنا: لا شيء من بيع ِالغائب معلومُ الصفاتِ، وكلُّ بيع ٍصحيح ٍفعلوم الصفات، واللازمُ كالذي قبلَهُ.

الضرب الثالث: من جزئيةٍ صغرى موجبةٍ، وكليَّةٍ كبرى سالبةٍ، كقولنا: بعضُ بيع ِالغائبِ مجهول الصفات، ولا شيء مما يصح بيعهُ مجهول الصفات، ولازمُهُ بعضُ بيع الغائبِ لا يصحُّ.

الضرب الرابع: من جزئيةٍ صُغرى سالبةٍ، وكليةٍ كبرى موجبة، كقولنا: ليس كل بيع غائبٍ معلوم الصفات، وكلّ بيع صحيح ٍمعلوم الصفات، ولازمهُ كلازم الذي قبلهُ.

والإنتاجُ في هذا الشكل غيرُ بيّنٍ بنفسهِ، بل هو مفتقرٌ إلى بيانٍ، وذلك بأن تعكسَ الكبرى من الأوّل، وتبقيها كبرى بحالها، فإنهُ يعودُ إلى الضرب الثاني من الشكلِ الأوّل ناتجاً عين المطلوب، وتعكس الصغرى من الثاني فتجعلها كبرى ثمّ تستنتج وتعكس النتيجة فيعود الى عين المطلوب وإن تعكس الكبرى من الثالث وتبقيها كبرى بحالها فأنهُ يعود الى الضرب الرابع من الشكلّ الأوّلِ ناتجاً عينِ المطلوبِ والضربُ الرابعُ منهُ لا يتبينُ بالعكسِ، لأنك إن عكستَ الكبرى منهُ، عادتْ جزئيةً، ولا قياسَ عن جزئيتينِ، والصغرى فلا عكسَ لها.

وإنْ شئتَ بينتَ الإنتاجَ بالخلفِ، وهو أنْ تأخذ نقيض النتيجةِ من كلّ ضربٍ منهُ، وتجعله صغرى للمقدّمةِ الكبرى من ذلك الضرب، فإنَّهُ يُنتجُ نقيضَ المقدّمةِ الصغرى الصادقةِ وهو مُحالٌ، وليس لزومُ المحالِ عن نفسِ الصورةِ القياسيّةِ لتحقُّقِ شروطِها، ولا عن نفسِ المقدّمةِ الكبرى، لكونها صادقةً فكان لازماً عن نقيضِ المطلوبِ، فكان مُحالاً، وإلاّ لما لزمَ عنهُ المحال. وإذا كانَ نقيضُ المطلوبِ مُحالاً، كان المطلوب الأوّل هو الصادق.

الشكل الثالث: وشرطُ إنتاجهِ ايجابُ صغراهُ، أو أن تكون في حكمِ الموجبةِ، وكليّة احدى مقدّمتيه، ولا يُنتجُ غيرَ الجزئي الموجب والسالب. وضروبُهُ المنتجةُ ستةٌ:

الضربُ الأوّل: من كليتين مُوجبتين، كقولنا: كلُّ بُرٍّ مطعومٌ، وكلُّ برٍّ ربوي، ولازمُهُ بعضُ المطعومِ ربوي.

الضربُ الثاني: من جزئيةٍ صغرى موجبةٍ، وكلية موجبة كبرى، كقولنا: بعضُ البرّ مطعوم، وكلّ بُرٍّ ربوى، ولازمهُ كلازمِ ما قبلهُ.

الضربُ الثالث: من كليّةٍ مُوجبةٍ صغرى، وجزئيةٍ مُوجبةٍ كبرى، كقولنا: كلُّ بُرٍّ مطعومٌ، وبعض البرّ ربوي ولازمُهُ كلازمِ ما قبلهُ.

الضربُ الرابع: من كليّةٍ موجبةٍ صغرى، وكليّةٍ سالبةٍ كبرى، كقولنا: كلُّ بُرٍّ مطعوم، ولا شيء من البر يصحُّ بيعهُ بجنسهِ متفاضلاً، ولازمهُ لا شيء من المطعوم يصحُّ بيعهُ بجنسهِ متفاضلاً.

الضربُ الخامس: من جزئيةٍ موجبةٍ صُغرى، وكليةٍ سالبةٍ كبرى، كقولنا بعضُ البرّ ربوي، ولا شيء من البرّ يصحُّ بيعهُ بجنسهِ مُتفاضلاً، ولازمُهُ كلازم ما قبله.

الضرب السادسُ: من كليّةٍ مُوجبةٍ صغرى، وجزئيّةٍ سالبةٍ كبرى، كقولنا: كلّ برٍّ مطعومٌ، وبعضُ البرّ لا يصحُّ بيعُهُ بجنسهِ مُتفاضلاً، ولازمهُ كلازم ما قبله.

وإنتاجُ هذا الشكلِ غيرُ بيِّنٍ بنفسهِ دونَ بيانٍ، وهو أنْ تعكس الصغرى من الأوَّل والثاني، وتبقيها صغرى بحالِها، فإنهُ يعودُ الى الضرب الثالثِ من الشكل الأوَّل ناتجاً عين المطلوب، وتعكس الصغرى من الرابع والخامسِ، وتبقيها صغرى بحالِها فإنهُ يعودُ الى الضربِ الرابع من الشكل الأوَّل، ناتجاً عينَ المطلوب وتعكس الكبرى من الثالثِ وتجعلها صغرى للصغرى، ثم تعكس النتيجة، فتعودُ إلى عينِ المطلوبِ. وأمَّا السادس منهُ فلا يتبيَّن بالعكسِ، لأنَّك إنْ عكستَ الصُغرى، عادت جزئيَّةً، ولا قياسَ عن جزئيتَّين؛ والكبرى فلا عكسَ لها. وإنْ شئت بينت بالخلفِ، وهو أن تأخذَ نقيضَ النتيجةِ، وتجعله كبرى للصغرى في جميع ضروبهِ، فإنَّهُ ينتجُ نقيض المقدّمةِ الكبرى الصادقة، ويلزم من ذلك كذبُ النقيضِ، لما بيَّنَّاهُ في الشكل الثاني. ويلزمهُ صدق المطلوبِ الأوَّل.

وأمَّا إن كانَ القسم الثاني، وهو أنْ يكونَ اللازمُ أو نقيضهُ مذكوراً فيا لزم عنهُ الفعل، فيُسمَّى استثنائياً. ولا بُدَّ فيهِ من قضيتين إحداهما استثنائيَّة لعينِ أحدِ جزئي القضيَّة الأخرى أو نقيضهِ؛ ثمَّ القضيَّةُ المستثنى منها لا بُدَّ فيها منْ جزئينِ بينهما نسبةٌ بإيجابٍ أو سلبٍ. والنسبةُ الإيجابيَّةُ بينهما إمَّا أنْ تكونَ باللزومِ والاتصالِ، وفي حالة السلبِ برفعه، أو بالعنادِ والانفصالِ، وفي حالة السلب برفعه.

فإن كانَ الأوَّل، فتُسمَّى تلك القضيَّةُ شرطيَّةً متصلةً، وأحد جزئيها، وهو ما دخلَ عليهِ حرفُ الشرطِ (مقدَّماً) والثاني، وهو ما دخلَ عليهِ حرفُ الجزاء (تالياً) وما هي مقدّمةٌ فيهِ يُسمَّى قياساً شرطياً متَّصِلاً. وان كان الثاني، فتسمى منفصلة وما هي مقدّمة فيهِ يسمى قياساً منفصلاً.

أمَّا الشرطيّ المتَّصلُ، فشرطُ إنتاجهِ أن تكونَ النسبةُ بينَ المقدَّم والتالي كليَّةً؛ أي دائمةً، وأن يكونَ الاستثناء إمَّا بعينِ المقدَّم منها، أو نقيض التالي؛ وذلك لأنَّ التالي إما

أن يكونَ أعمَّ من المقدَّمِ، أو مُساوياً لهُ. ولا يجوزَ أن يكونَ أخصَّ منهُ؛ وإلاَّ كانتِ القضيةُ كاذبةً. وعند ذلك، فاستثناء عينِ المقدَّمِ يلزمُ منهُ عينُ التالي، سواء كانَ التالي أعمَّ من المقدَّمِ أو مُساوياً لهُ. واستثناء نقيضِ التالي يلزمُ منهُ نقيضُ المقدَّمِ. وأمَّا استثناء نقيضِ المقدَّمِ وعينِ التالي؛ فلا يلزمُ منهُ شيء، لجواز أن يكونَ التالي أعمَّ من المقدَّم، فلا يلزمُ من نفي الأخصَّ نفيُ الأعمّ، ولا من وجود الأعمّ وجودُ الأخصّ. وإن لزمَ ذلك، فإنَّما يكونُ عندَ التساوي بينهما، فلا يكونُ الإنتاجُ لازماً لنفسِ صورةِ الدليلِ، بل لخصوصِ المادَّةِ؛ وذلك كما في قولنا: دائماً إنْ كان هذا الشيء إنساناً، فهو حيوانٌ، لكنَّهُ إنسانٌ، فيلزمُهُ أنَّهُ حيوانٌ، أو لكنَّهُ ليسَ بحيوان فيلزمُهُ أنَّهُ ليسَ إنساناً.

وأمَّا المنفصلُ فالمنفصلةُ منهُ إمَّا أن تكونَ مانعةَ الجمعِ بين الجزئين والخلو معاً، أو مانعةَ الجمعِ دونَ الخلوّ، أو مانعةَ الخلوّ دون الجمعِ:

فإن كان الأوَّل، فيلزمُ من استثناء عينِ كلّ واحدٍ من الجزئين نقيضُ الآخرِ، ومن استثناء نقيضهِ عينُ الآخرِ، وذلك كما في قولنا: دائماً إمَّا أن يكونَ العددُ زوجاً، وإمَّا أن يكونَ فرداً، لكنَّهُ زوجٌ فليس بفرد أو لكنهُ فرد فليس بزوج أو لكنهُ ليس بزوج فهو فرد أو لكنهُ ليس بفرد فهو زوج.

وإن كان الثاني، فاستثناء عينِ أحدِهما يلزمهُ نقيضُ الجزء الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناء نقيضِ أحدِهما عينُ الآخرِ ولا نقيضهُ وذلك كقولنا: دائماً إمَّا أن يكون الجسم جماداً وإمَّا حيواناً لكنهُ حيوان فليس بجماد أو لكنهُ جماد فليس بحيوان ولا يلزم من استثناء نقيض أحدهما عين الآخر ولا نقيضهُ.

وإن كان الثالثِ، فاستثناء نقيضِ كلّ واحدٍ منهما يلزمُ منهُ عينُ الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناء عين أحدِهما عينُ الآخرِ، ولا نقيضهُ؛ وذلك كما إذا قلنا: دائماً إمَّا أن يكونَ المحلُّ لا أسودُ، وإمَّا لا أبيض. فاستثناء نقيضِ أحدِهما يلزمُهُ عينُ الآخرِ، ولا يلزمُ من استثناء عينِ أحدِهما عينُ الآخر ولا نقيضهُ.

فهذهِ جملةُ ضروبِ هذا النوعِ من الاستدلالِ لخصناها في أوجزِ عبارةٍ. ومن أراد الاطِلاع على ذلك بطريقِ الكمالِ والتمامِ فعليهِ بمراجعةِ كتبِنا المخصوصةِ بهذا الفنّ. ولا

يخفى ما يردُ عليها من الاعتراضات من منعِ المقدّمات والقوادح في الأدلّةِ الدالّةِ عليها، على اختلافِ أنواعِها، وكذلك الجوابُ عنها.

ومن أنواعِ الاستدلالِ استصحابُ الحالِ وفيهِ مسئلتان:

المسألة الاولى

في الاستدلالِ باستصحاب الحال

وقد اختُلِفَ فيهِ: فذهبَ أكثرُ الحنفيّةِ وجماعةٌ من المتكلمين، كأبي الحسين البصري وغيرِهِ، إلى بطلانِهِ. ومن هؤلاء من جوّز بهِ الترجيحَ لا غير. وذهبَ جماعةٌ من أصحابِ الشافعيّ، كالمزَني والصَّيْرَفي والغزالي وغيرهم من المحققين، إلى صحّةِ الاحتجاجِ بهِ، وهو المختارُ، وسواء كان ذلكَ الاستصحابُ لأمرٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ، أو عقليّ أو شرعيّ؛ وذلك لأنَّ ما تحقَّق وجودُهُ أو عدمُهُ في حالةٍ من الأحوالِ، فإنَّهُ يستلزمُ ظنّ بقائِهِ، والظنُّ حجّةٌ مُتّبعَةٌ في الشرعياتِ، على ما سبق تحقيقهُ. وإنّما قلنا إنَّهُ يستلزمُ ظنّ بقائِهِ لأربعةِ أوجهٍ.

الأوّل أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على أنَّ الانسانَ لو شكَّ في وجود الطهارةِ ابتداء، لا تجوزُ لهُ الصلاةُ؛ ولو شكَّ في بقائها جازَتْ لهُ الصلاةُ؛ ولو لم يكُنِ الأصلُ في كلّ متحقَّقاً دوامُهُ، للزمَ إمّا جوازُ الصلاةِ في الصورة الأولى، أو عدمُ الجوازِ في الصورةِ الثانيةِ، وهو خلافُ الإجماعِ. وإنّما قلنا ذلك، لأنَّهُ لو لم يكنِ الراجح هو الاستصحاب، لم يخلُ:

إما أن يكونَ الراجح عدم الاستصحابِ، أو أن الاستصحابَ وعدمَهُ سيّانِ: فإنْ كان الأوّل فيلزمُ منهُ امتناعُ جوازِ الصلاةِ في الصورةِ الثانيةِ لظنّ فواتِ الطهارةِ؛ وإنْ كانَ الثاني، فلا يخلو: إمّا أن يكون استواء الطرفين مما تجوز معهُ الصلاة أوْ لا تجوز فإن كان الأوّل فيلزم منهُ جواز الصلاة في الصورة الأولى، وإن كان الثاني فيلزمهُ عدمُ جوازِ الصلاةِ في الصورةِ الثانيةِ. وكلُّ ذلك ممتنعٌ.

الوجه الثاني: أنَّ العقلاء وأهلَ العرفِ إذا تحقّقوا وجودَ شيء أو عدمَهُ ولهُ أحكامٌ خاصّةٌ بهِ، فإنّهم يُسوّغون القضاء والحكمَ بها في المستقبل من زمانِ ذلك الوجودِ أو العدمِ، حتى انّهم يُجيزون مراسلةَ من عرفوا وجودَهُ قبلُ ذلك بمدةٍ متطاولةٍ، وإنفاذ الودائع

إليهِ، و يشهدونَ في الحالةِ الراهنةِ بالدَّينِ على من أقرَّ بهِ قبلَ تلك الحالةِ. ولولا أنَّ الأصلَ بقاء ما كان على ما كان، لما ساغ لهم ذلك.

الثالث: أنَّ ظنَّ البقاء أغلبُ من ظنِّ التغيُّرِ، وذلك لأنَّ الباقي لا يتوقَّفُ على أكثر من وجودِ الزمانِ المستقبلِ ومقارنةِ ذلك الباقي لهُ كان وجوداً أو عدماً.

وأمَّا التغيُّر فتوقَّفٌ على ثلاثةِ أمور: وجودُ الزمانِ المستقبلِ، وتبدل الوجودِ بالعدمِ أو العدمِ بالوجودِ، ومقارنة ذلك الوجودِ أو العدمِ لذلك الزمان. ولا يخفى أنَّ تحقُّق ما يتوقَّفُ على أمرَين لا غير أغلبُ ممَّا يتوقَّفُ على ذينك الأمرَين وثالثٍ غيرِهما.

الوجه الرابع: إذا وقع العرضُ فيما هو باقٍ بنفسه، كالجوهرِ، فقد يُقالُ: غلبة الظنِّ بدوامِهِ أكثر من تغيُّرِهِ، فكان دوامُهُ أَوْلى. وذلك لأنَّ بقاءهُ مستغنٍ عن المؤثِّرِ حالةَ بقائهِ، لأنَّهُ لو افتقر إلى المؤثِّر، فإمَّا أنْ يصدرَ عن ذلك المؤثِّر أثرٌ، أو لا يصدرَ عنهُ أثرٌ: فإنْ صدرَ عنهُ أثرٌ، فإمَّا أنْ يكونَ هو عين ما كان ثابتاً أو شيئاً متجدّداً: الأوّلُ مُحالٌ، لما فيهِ من تحصيلِ الحاصلِ؛ والثاني فعلى خلافِ الفرضِ. وإنْ لم يصدر عنهُ أثرٌ، فلا معنى لكونه مؤثراً وإذا كان مستغنياً في بقائهِ عن المؤثر فتغيره لا بدَّ وأن يكون بمؤثر وإلاَّ كان منعدماً بنفسهِ، وهو مُحالٌ، وإلاَّ لما بقيَ؛ وإذا كان البقاء غيرَ مفتقرٍ إلى مؤثِّرٍ، وتغيُّرهُ مفتقرٌ إلى المؤثرِ فعدم الباقي لا يكونُ إلاَّ بمانعٍ يمنعُ منهُ. وأمَّا المتجدّدُ سواء كانَ عدماً أو وجوداً، فإنَّهُ قد ينتفي تارةً لعدمِ مقتضيهِ، وتارةً لمانعهِ؛ وما يكون عدمهُ بأمرَين يكونُ أغلبَ ممَّا عدمُهُ بأمرٍ واحدٍ.

وعلى هذا، فالأصلُ في جميعِ الأحكامِ الشرعية إنما هو العدم وبقاء ما كانَ على ما كان، إلاَّ ما وردَ الشارعُ بمخالفتهِ، فإنَّا نحكم بهِ، ونبقى فيما عداهُ عاملين بقضيةِ النفي الأصلي، كوجوبِ صومِ شوَّال، وصلاةٍ سادسةٍ ونحوهِ.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنَّ كلَّ ما تُحُقِّق وجودُهُ في حالةٍ من الأحوالِ، أو عدمهُ، فهو مظنونُ البقاء وما ذكرتموهُ من الوجهِ الأوّل، فالاعتراضُ عليهِ من وجوهٍ.

الأوّل: أنَّا لا نُسلِّمُ انعقاد الإجماع على الفرقِ في الحكمِ فيما ذكرتموهُ من الصورتين، فإنَّ مذهب مالكٍ وجماعةٍ من الفقهاء إنما هو التسويةُ بينهما في عدمِ الصحّةِ، وإن سلَّمنا ذلك وسلَّمنا أنهُ لو لم يكن الأصلُ البقاء في كلّ متحقّقٍ، للزم رجحانُ الطهارةِ أو

المساواةُ في الصورةِ الأولى، ورجحانُ الحدثِ أو المساواةُ في الصورةِ الثانيةِ. ولكن لا يلزمُ من رجحانِ الطهارةِ في الصورةِ الأولى جوزُ الصلاةِ، بدليلِ امتناع الصلاةِ بعد النومِ والإغماء والمسّ، على الطهارة، وإن كان وجودُ الطهارةِ راجحاً. ولامتناع الصلاةِ مع ظنّ الحدثِ في الصورةِ الثانيةِ، حيث قلتم بأنَّ ظنّ الحدثِ لا يلحقُ بتيقين الحدَثِ. سلّمنا دلالة ما ذكرتموهُ على أنَّ الأصل في الطهارةِ والحدَثِ البقاء، ولكن لا نُسلِّمُ أنهُ يلزمُ من ذلك في الطهارةِ والحدَثِ أن يكونَ الأصلُ في كلّ متحقّقٍ سواهما البقاء، لا بُدَّ لهذا من دليلٍ. سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على أنَّ الأصلَ البقاء في كلّ شيء. لكنَّهُ منقوضٌ بالزمانِ والحركاتِ من حيث إنَّ الأصلَ فيهما التقضي دون البقاء والاستمرارِ.

وما ذكرتموهُ من الوجهِ الثاني فليس فيهِ ما يدلُّ على ظنّ البقاءِ بل إنما كانَ ذلكَ مُجوّزاً منهم لاحتمال إصابةِ الغرضِ فيما فعلوهُ، وذلك كاستحسانِ الرمي إلى الغرض لقصدِ الإصابة، لاحتمال وقوعها، وإن لم تكن الاصابةُ ظاهرةً بل مرجوحةً أو مساويةً.

وما ذكرتموهُ من الوجهِ الثالث لا نُسلِّمُ أنَّ ظنَّ البقاء أغلبُ من ظنّ التغير.

وما ذكرتموهُ من زيادةِ توقُّفِ التغيرُ على تبدُّلِ الوجودِ بالعدم أو بالعكس، مُعارَضٌ بما يتوقَّفُ عليهِ البقاء من تجدُّد مثل السابقِ وإن سلّمنا أن ما يتوقَّفُ عليهِ التغيرُ أكثر، لكن لا نُسلِّمُ أنَّهُ يدلُّ على غلبةِ البقاء على التغيرِ، لجوازِ أن تكونَ الأشياء المتعدّدةُ التي يتوقَّفُ عليها التغيرُ أغلبَ في الوجود من الأعدادِ القليلةِ التي يتوقَّفُ عليها البقاء، أو مساويةً لها. وإن سلّمنا أنَّ البقاء أغلبُ من التغيرُ، ولكن لا نُسلِّمُ كونَهُ غالباً على الظنّ، لجواز أن يكونَ الشيء أغلبَ من غيرِهِ، وإن غلبَ على الظنّ عدمهُ في نفسهِ. سلّمنا دلالةَ ذلك على الأغلبية، لكن فيما هو قابلٌ للبقاء أو فيما ليسَ قابلاً لهُ؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ. فلِمَ قلتم بأنَّ الأعراض التي وقعَ النزاع في بقائِها قابلةٌ للبقاء؟ كيف وإنها غيرُ قابلةٍ، لما عُلم في الكلاميّاتِ.

وما ذكرتموهُ من الوجهِ الرابع لا نُسلِّمُ أنَّ الباقي لا يفتقرُ إلى مؤثِّر. وما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ؛ وذلك لأنَّ الباقي في حالةِ بقائهِ إمّا أن يكونَ واجباً لذاتهِ، أو ممكناً لذاتهِ: الأوّلُ مُحالٌ، وإلاَّ لما تصوّر عليهِ العدمُ؛ وإنْ كان ممكناً، فلا بُدَّ لهُ من

مؤثِّرٍ، والاَّ لا نسدَّ علينا بابُ إثباتِ واجبِ الوجود. سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على أنَّ الأصلَ في كلّ متحقِّق دوامه، لكنهُ معارَض بما يدلُّ على عدَمِهِ، وبيانهُ من ثلاثةِ أوجهٍ.

الأوّلُ: أنهُ لو كان الأصلُ في كلّ شيء استمرارُهُ ودوامهُ، لكانَ حدوثُ جميع الحوادثِ على خلافِ الدليلِ المقتضى لاستمرارِ عدَمِها، وهو خلافُ الأصل.

الثاني: أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على أنَّ بيّنةَ الإثباتِ تُقدَّمُ على بيّنةِ النفي، ولو كان الأصلُ في كلّ متحقِّقٍ دوامهُ، لكانت بيّنةُ النفي لاعتضادِها بهذا الأصلِ أولى بالتقدُّمِ.

الثالث: أنَّ مذهبَ الشافعيّ أنهُ لا يجزي عتق العبدِ الذي انقطعَ خبرهُ، عن الكفارةِ، ولو كان الأصلُ بقاءهُ لأجزأ.

سلّمنا أنَّ الأصلَ هو البقاء والاستمرارُ، ولكن متى يمكن التمسُّكُ بهِ في الأحكامِ الشرعيّةِ، إذا كان محصلاً لأصلِ الظنّ، أو غلبةِ الظنّ؟ الأوّلُ ممتنعٌ، وإلاَّ كانت شهادةُ العبيدِ والنساء المتمحضاتِ، والفسّاقِ مقبولةً، لحصول أصلِ الظنّ بها. والثاني مُسلَّمٌ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّ مثلَ هذا الأصلِ يفيدُ غلبةَ الظنّ، وذلك لأنَّ الأصلَ عدمُ هذهِ الزيادةِ بنفسِ ما ذكرتم. سلّمنا كونَ ذلك مُغلِّباً على الظنّ، لكن قبلَ ورودِ الشرعِ، أو بعدَهُ؟ الأوّل مُسلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ. وبيانُهُ أنَّ قبلْ ورودِ الشرع قد أمِنّا الدليلَ المغير، فكان الاستصحاب لذلك مغلّباً، وبعد ورود الشرع لم نأمن التغير وورود الدليل المغير، فلا يبقى مغلّباً على الظنّ.

والجوابُ عن منع الإجماع على التفرقة فيما ذكرناهُ من الصورتين، أنَّ المرادَ بهِ إنّما هو الإجماعُ بين الشافعيّ وأبي حنيفة وأكثر الأئمة، فكانَ ما ذكرناهُ حجّةً على الموافقِ دون المخالفِ.

وعن السؤالِ الأوّل على الوجهِ الأوّلِ، أنّهُ يلزمُ من رجحانِ الطهارةِ في الصورةِ الأولى صحّةُ الصلاةِ، تحصيلاً لمصلحةِ الصلاةِ مع ظنِّ الطهارةِ، كالصورةِ الثانية. وأمّا النومُ فإنّما امتنعت معهُ الصلاةُ لكونهِ سبباً ظاهراً لوجودِ الخارجِ الناقضِ للطهارة، لتيسُّر خروج الخارجِ معهُ باسترخاء المفاصلِ، على ما قال عليهِ السلامُ: «العينان وكاء

السّنّة»[1]. وقال: «إذا نامتِ العينانِ، انطلق الوكاء»[2] وإذا كانَ النومُ مظنّةَ الخارجِ المحتملِ، وجبَ إدارةُ الحكمِ عليهِ، كما هو الغالبُ من تصرُّفاتِ الشارعِ، لا على حقيقةِ الخروجِ، دفعاً للعسرِ والحرَجِ عن المكلّفين. وبهِ يقعُ الجوابُ عن الإغماء والمسِّ.

ويلزمُ من رجحانِ الحدَثِ في الصورةِ الثانيةِ امتناعُ صحَّةِ الصلاةِ، زجراً لهُ عن التقرُّب إلى اللهِ تعالى والوقوفِ بين يدَيهِ، مع ظنّ الحدَثِ؛ فإنَّهُ قبيحٌ عقلاً وشرعاً، ولذلك نُهِيَ عنهُ. والشاهدُ لهُ بالاعتبار الصورةُ الأولى.

قولهم إنَّهُ لا تأثيرَ للحدَثِ المظنون عندكم — قلنا: إنّما لا يكونُ مؤثِّراً بتقديرِ أنْ لا نقولَ باستصحابِ الحالِ، كالتقديرِ الذي نحنُ فيهِ، وإلاَّ فلا.

وعن السؤال الثاني: أنَّهُ لو لمْ يكنِ الاستصحابُ والاستمرارُ مقتضى الدليل في كل متحقِّق، لكانَ الاستمرارُ في هاتَين الصورتين على خلافِ حكم الأعم أغلب، إن كان عدم الاستمرار هو الأغلب، أو أن يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالبِ، إنْ كانَ الاستمرارُ هو الأغلب، وهو على خلافِ الأصلِ؛ وإنْ تساوي الطرفانِ، فهو احتمالٌ من ثلاث احتمالاتٍ، ووقوعُ احتمالٍ من احتمالين أغلبُ من احتمالٍ واحدٍ بعينهِ.

وعن السؤال الثالثِ: أنّا إنّما ندَّعِي أنَّ الأصلَ البقاء فيما يمكنُ بقاؤهُ، إمّا بنفسهِ، كالجواهر، أو بتجدُّد أمثالهِ كالأعراضِ، وعليهِ بناء الأدلَّةِ المذكورةِ؛ وعلى هذا، فالأصلُ في الزمانِ بقاؤهُ بتجدُّدِ أمثالهِ.

وأمّا الحركاتُ فإمّا أنْ تكونَ من قبيلِ ما يمكنُ بقاؤهُ واستمرارُهُ، أو لا من هذا القبيلِ: فإنْ كان الأوّل، فهو من جملةِ صُور النزاعِ؛ وإنْ كان الثاني، فالنقضُ بهِ يكونُ مندفعاً.

وعمّا ذكروهُ على الوجهِ الثاني أن الإقدامَ على الفعلِ لغرضٍ موهومٍ غيرِ ظاهرٍ إنّما يكونُ فيما لا خطرَ في فعله ولا مشقّةَ كما ذكروهُ من المثالِ. وأمّا ما يلزمُ الخطر والمشقّةِ في فعلهِ، فلا بُدّ وأنْ يكون لغرضٍ ظاهرٍ راجحٍ على خطر ذلك الفعلِ ومشقّتِهِ، على ما تشهدُ

---

(١) حديث: «العينان وكاء السنة». رواه أحمد في مسنده بزيادة في آخره «فمن نام فليتوضأ».

(٢) حديث: «إذا نامت العين انطلق الوكاء». روى الدارمي في كتاب الوضوء: «فإذا نامت العين استطلق الوكاء».

بهِ تصرُّفاتُ العقلاء وأهلِ العرف، من ركوبِ البحارِ ومعاناة المشاقّ من الأسفار؛ فإنَّهم لا يرتكبونَ ذلك إلاَّ مع ظهورِ المصلحةِ لهم في ذلك ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في نظره عُدَّ سفيهاً مخبطاً في عقلهِ، وما وقعَ بهِ الاستشهادُ من تنفيذِ الودائع وإرسالِ الرُّسُلِ إلى مَنْ بَعُدَتْ مُدَّةُ غيبتهِ، والشهادةِ بالدَّينِ على مَنْ تقدَّمَ افرارهُ، من هذا القبيلِ، فكان الاستصحابُ فيهِ ظاهراً.

وعمّا ذكروهُ على الوجهِ الثالثِ أولاً فجوابُهُ بزيادةِ افتقارِ التغير الى تجدّد علة موجبة للتغير بخلافِ البقاء، لإمكانِ اتحاذِ علةِ المتجدّداتِ.

وما ذكروهُ ثانياً فجوابُهُ من وجهين:

الأول: أنَّ الشيء إذا كانَ موقوفاً على شيء واحدٍ، والآخر على شيئين، فما يتوقَّفُ على شيء واحدٍ لا يتحقَّقُ عدمُهُ إلاَّ بتقديرِ عدمِ ذلك الشيء؛ وما يتوقَّفُ تحقُّقه على أمرَين يتمُّ عدَمُهُ بعدم كلِّ واحدٍ من ذينك الأمرين. ولا يخفى أن ما يقع عدمُهُ على تقديرَين يكونُ عدمه أغلبَ من عدَمِ ما لا يتحقَّق عدمهُ إلاَّ بتقديرٍ واحدٍ. وما كان عدَمهُ أغلبَ، كان تحقُّقُهُ أندر؛ وبالعكس مقابلهُ.

فإنَ قيل: عدَمُ الواحدِ المعين إمَّا أن يكونَ مُساوياً في الوقوعِ لعدمِ الواحدِ من الشيئين، أو غالباً، أو مغلوباً؛ ولا تتحقَّقُ غلبة الظنّ فيما ذكرتموهُ بتقدير غلبةِ الواحدِ المعين ومساواتهِ وإنما يتحقَّقُ ذلك بتقديرِ كونهِ مغلوباً. ولا يخفى أنَّ وقوعَ أحدِ أمرَين لا بعينهِ أغلبُ من وقوعِ الواحدِ المعيَّنِ كما ذكرتموهُ.

قلنا: إذا نسبنا أحدَ الشيئين لا بعينهِ إلى ذلكَ الواحدِ المعيَّن فإمَّا أن يكون عدَمُهُ أغلبَ من ذلك المعيَّن، أو مساوياً لهُ، أو مغلوباً، فإن كان الأوَّل لزمَ ما ذكرناهُ؛ وإن كان الثاني، فكذلك أيضاً، لترجُّحِهِ بضم عدمِ الوصفِ الآخر إليهِ؛ وإن كانَ مغلوباً فنسبةُ الوصفِ الآخرِ إليهِ لا تخلو من الأقسامِ الثلاثةِ؛ ويترجح ما ذكرناهُ بتقديرَين آخرين منها، وإنما لا يترجَّحُ ما ذكرناهُ بتقديرِ أن يكونَ كلُّ واحدٍ من الوصفين مرجوحاً، فإذا ما ذكرناهُ يتمُّ على تقديرات أربعةٍ، ولا يتمُّ على تقديرِ واحدٍ، وفيهِ دقةٌ، فليتأملْ.

الوجهُ الثاني: أنَّ العاقلَ إذا عنَّ لهُ مقصودانِ متساويانِ، وكانتِ المقدّماتُ الموصلةُ إلى إحدِهما أكثر من مقدّماتِ الآخرِ، فإنَّهُ يُبادرُ إلى ما مقدّماتِهِ أقلُّ، ولولا أنَّ ذلك

أفضى إلى مقصودِهِ وأغلب، لما كان إقدامُهُ عليهِ أغلبَ، لخلوِّهِ عن الفائدةِ المطلوبةِ من تصرُّفاتِ العقلاء.

قولهم: وإن كان البقاء أغلبَ من التغير فلا يلزم أن يكون غالباً على الظنّ، قلنا: اذا كان البقاء أغلب من مقابلِهِ فهو أغلبُ على الظنّ منهُ، ويجبُ المصيرُ إليهِ، نظراً إلى أنَّ المجتهدَ مؤاخذٌ بما هو الأظهرُ عندَهُ.

قولهم: إنما يدلُّ ما ذكرتموهُ على غلبةِ الظنّ فيما هو قابلٌ للبقاء. قلنا: الأعراضَ إن كانت باقيةً، فلا إشكالَ؛ وإن لم تكن باقيةً بأنفسها، فمكنةُ البقاء بطريق التجدُّد، كسوادِ الغرابِ وبياض الثلجِ. وعلى كلّ تقديرٍ فالكلامُ إنما هو واقعٌ فيما هو ممكن التجدَّد من الأعراضِ، لا فيما هو غيرُ ممكنٍ.

وعما ذكروهُ على الوجهِ الرابع أن يُقالَ: مجرَّدُ الإمكان غيرُ محوجٍ إلى المؤثرِ، بل المحوج إليهِ إنَّما هو الإمكان المشروطُ بالحدوثِ أو الحدوثُ المشروطُ بالإمكان.

وعن المعارضات، أمَّا الحوادثُ فإنَّما خالفنا فيها الأصلَ، لوجود السببِ الموجبِ للحدوث ونفي حكمِ الدليلِ مع وجودِهِ لمعارضٍ؛ أولى من إخراجِهِ عن الدلالةِ وابطالِهِ بالكليّةِ، مع ظهورِ دلالتهِ. وأما تقديمُ الشهادةِ المثبتةِ على النافيةِ، وإن كانتْ معتضدة بأصلِ براءةِ الذمَّةِ، فإنَّما كان لإطلاعِ المثبتِ على السببِ الموجبِ لمخالفةِ براءةِ الذمَّةِ وعدمِ اطلاع النافي عليهِ، لإمكان حدوثِهِ حالةَ غيبةِ النافي عن المنكرِ، وتعذُّر صحبتِهِ لهُ واطلاعِهِ على أحوالِهِ في سائر الأوقاتِ.

وأمَّا مسألةُ العبدِ فهي ممنوعةٌ، وبتقديرِ تسليمها، فلأنَّ الذمَّةَ مشغولةٌ بالكفارةِ يقيناً، ولا تحصلُ البراءةُ منها إلاَّ بيقينِ وجودِ العبدِ، ولا يقين. فمن ادَّعى وجودَ مثلِ ذلك فيما نحنُ فيهِ فعليهِ الدليلُ.

قولهم: إنما يمكنُ التمسكُ بهِ في الأحكامِ الشرعيَّة، اذا كان مفيداً لغلبةِ الظنّ ــ لا نُسلّمُ ذلك، بل أصلُ الظنّ كافٍ، وبهِ يظهرُ الشيء على مقابلِهِ وأمَّا ردُّ الشهادةِ في الصوَرِ المذكورةِ، فلم يكن لعدمِ صلاحيتِها، بل لعدم اعتبارِها في الشرعِ، بخلافِ ما

نحنُ فيهِ من استصحابِ الحالِ، فإنهُ معتبرٌ، بدليلِ ما ذكرناهُ من صورةِ الشاكّ في الطهارةِ والحدَثِ.

قولهم إنهُ مغلّبٌ على الظنّ قبل ورودِ الشرعِ لا بعدَهُ، ليس كذلك، فإنّا بعد ورودِ الشرعِ، إذا لم نظفرْ بدليلٍ يخالفُ الأصلَ بقيَ ذلك الأصلُ مغلّباً على الظنّ. نعم غايتهُ أنهُ قبلَ ورودِ الشرعِ أغلبُ على الظنِّ لتيقُّنِ عدمِ المعارضِ منهُ بعد ورودِ الشرعِ لظنّ عدمِ المعارضِ.

المسألة الثانية

اختلفوا في جوازِ استصحابِ حكمِ الإجماعِ في محلّ الخلافِ

فنفاهُ جماعةٌ من الأصوليين، كالغزالي وغيره، وأثبتهُ آخرونَ وهو المختارُ.

وصورتُهُ ما لو قال الشافعي مثلاً في مسألةِ الخارجِ النجسِ من غيرِ السبيلين: إذا تطهّر، ثمَّ خرجَ منهُ خارجٌ من غيرِ السبيلين فهو بعدَ الخروج متطهرٌ ولو صلّى فصلاتُهُ صحيحةٌ، لأنَّ الإجماعَ منعقدٌ على هذين الحكمين قبلَ الخارجِ، والأصلُ في كلّ متحقّقٍ دوامُهُ لما تحقّق في المسألةِ التي قبلها، إلاَّ أن يوجد المعارضُ النافي، والأصل عدمهُ، فمن ادّعاهُ يحتاجُ الى الدليلِ.

فإن قيلَ القولُ بثبوتِ الطهارةِ وصحّةِ الصلاةِ في محلّ النزاعِ إمّا أن يكونَ لدليلٍ، أو لا لدليل: لا جائزَ أن يكونَ لا لدليلٍ، فإنّهُ خلافُ الإجماعِ، وإن كان لدليلٍ، فإمّا نصٌّ أو قياسٌ أو إجماعٌ: فإن كان بنصٍّ أو قياسٍ، فلا بُدَّ من إظهارهِ؛ ولو ظهرَ لم يكن اثباتُ الحكمِ في محلّ الخلافِ بناء على الاستصحاب، بل بناء على ما ظهرَ من النصّ أو القياسِ. وإن كان بالإجماع، فلا إجماعَ في محلّ الخلافِ، وإن كان الإجماعُ قبل خروج الخارجِ ثابتاً.

قلنا: متى يفتقرُ الحكمُ في بقائهِ الى دليلٍ، إذا قيل بنزولهِ منزلةَ الجواهرِ، أو الأعراضِ؟ الأوّلُ ممنوعٌ، بل هو باقٍ بعد ثبوتهِ بالإجماعِ لا بدليلٍ، لما سبق تقريرهُ في المسألةِ المتقدّمةِ؛ والثاني مسلّمٌ؛ ولكن لِمَ قلتم إنهُ نازلٌ منزلةَ الأعراضِ؟ سلمنا أنهُ نازلٌ

منزلة الأعراض، وأنهُ لا بُدَّ لهُ من دليلٍ، ولكن لا نسلّمُ انحصارَ الدليلِ المبَقّي فيما ذكروهُ من النصّ والإجماعِ والقياسِ، إلاَّ أن يبيّنوا أن الاستصحابَ ليس بدليلٍ، وهو موضوع النزاعِ. سلّمنا أنَّ الاستصحابَ بنفسهِ لا يكونُ دليلاً على الحكمِ الباقي بنفسهِ، ولكنّهُ دليلُ الدليلِ على الحكمِ، وذلك لأنَّا بيَّنا في المسألةِ المتقدّمةِ وجودَ غلبةِ الظنِّ ببقاء كلّ ما كانَ متحقّقاً على حالهِ، وذلك يدلُّ من جهة الإجمالِ على دليلٍ موجبٍ لذلك الظنِّ.

القسم الثاني

فيما ظن أنه دليل صحيح، وليس كذلك

وهو أربعةُ أنواعٍ:

النوع الأول: شَرعُ مَنْ قبلنا.

وفيهِ مسألتانِ:

المسألة الأولى

اختلفوا في النبيِّ عليهِ السلامُ قبل بعثته، هل كانَ متعبّداً بشرعِ أحدٍ من الأنبياء قبلَهُ؟

فمنهم مَنْ نفي ذلك، كأبي الحسين البصري وغيرِهِ؛ ومنهم مَنْ أثبتَهُ؛ ثمَّ اختلفَ المثبتونَ: فمنهم من نسبهُ إلى شرعِ نوح؛ ومنهم مَنْ نسبهُ الى شرعِ ابراهيم؛ ومنهم مَنْ نسبهُ الى موسى؛ ومنهم من نسبهُ الى عيسى. ومن الأصوليّينَ. من قضى بالجوازِ، وتوقَّفَ في الوقوعِ، كالغزاليّ والقاضي عبدِ الجبار وغيرِهما من المحقّقين، وهو المختارُ.

أمَّا الجوازُ فثابتٌ، وذلك لأنهُ لو امتنعَ، إمَّا أن يمتنعَ لذاتهِ، أو لعدَمِ المصلحةِ في ذلك، أو لمعنى آخر: الأوَّل ممتنعٌ؛ فإنَّا لو فرضنا وقوعَهُ، لم يلزم عنهُ لذاتهِ في العقلِ محالٌ. والثاني فمبنيٌّ على وجوبِ رعايةِ المصلحةِ في أفعال الله تعالى، وقد أبطلناهُ في كتبنا الكلاميَّةِ؛ وبتقديرِ رعايةِ المصلحةِ في أفعالِ اللهِ تعالى فغيرُ بعيدٍ أنْ يعلمَ اللهُ تعالى أنَّ مصلحةَ الشخصِ قبل نبوتهِ في تكليفِهِ بشريعةِ مَنْ قبلَهُ. والثالثُ فلا بُدَّ من إثباتهِ، إذ الأصلُ عدَمُهُ.

وأمّا الوقوعُ فيستدعي دليلاً، والأصلُ عدمهُ، وما يتخيَّلُ من الأدلَّةِ الدالَّةِ على الوقوعِ وعدمِهِ، فمع عدمِ دلالتِها في أنفسِها، متعارضةٌ كما يأتي؛ وليس التمسُّكُ بالبعضِ منها أولى من البعضِ.

فإن قيل: الدليلُ على أنَّهُ لم يكنْ قبلَ البعثةِ متعبّداً بشريعةِ أحدٍ قبلَهُ أنَّهُ لو كان متعبّداً بشريعةٍ من الشرائعِ السالفةِ، لنُقِلَ عنهُ فعلُ ما تعبّد بهِ واشتهرَ تلبسهُ بتلك الشريعةِ ومخالطةِ أهلها، كما هو الجاري من عادةِ كلّ متشرّعٍ بشريعةٍ؛ وقد عُرفتْ أحوالهُ قبلَ البعثةِ، ولم يُنقَلْ عنهُ شيء من ذلك. وأيضاً فإنهُ لو كانَ متعبّداً ببعضِ الشرائعِ السالفةِ، لافتخرَ أهلُ تلك الشريعةِ بعد بعثتِهِ واشتهارِهِ وعلوّ شأنِهِ بنسبتِهِ إليهم وإلى شرعهم. ولم يُنقَلْ شيء من ذلك.

سلّمنا أنَّهُ لا دليلَ يدلُّ على عدمِ تعبُّدهِ بشرعِ مَنْ قبلَهُ؛ ولكن لا نُسلّمُ عدَمَ الدليلِ الدالّ على تعبُّدهِ بشرعِ مَنْ قبلَهُ. ويدلُّ على ذلك أمرانِ.

الأوّل أنَّ كلَّ من سبقَ من المرسلين كان داعياً الى اتباعِ شرعه كلّ المكلفين، وكان النبيُّ عليهِ السلامُ، داخلاً في ذلك العمومِ.

الثاني: أنَّهُ، عليهِ السلامُ، قبلَ البعثةِ كان يُصلّي، ويحجُّ، ويعتمرُ ويطوفُ بالبيتِ ويعظّمُهُ، ويذكي، ويأكل اللحمَ، ويركبُ البهائم ويستسخرُها، ويتجنّبُ الميتةَ؛ وذلك كلُّهُ ممّا لا يُرشِدَ إليهِ العقلُ، ولا يحسنُ بغيرِ الشرعِ.

والجوابُ عن الاعتراضِ الأوّلِ أنهُ مقابلٌ، بأنهُ لو لم يكنْ على شريعةٍ من الشرائعِ، ولا متعبّداً بشيء منها، لظهر منهُ التلبُّسُ بخلافِ ما أهلُ تلك الشرائع متلبسونَ بهِ. واشتهرت مخالفتهُ لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفّرةً على نقلهِ، ولم يُنقَلْ عنهُ شيء من ذلك، وليس أحدُ الأمرَين أولى من الآخر.

وعن الاعتراضِ الأوّلِ للمذهبِ الثاني بمنعِ دعوةِ من سبقَ من الأنبياء لكافةِ المكلّفين الى اتباعهِ، فإنَّهُ لم يُنقَلْ في ذلك لفظ يدلُّ على التعميمِ، ليُحكَمَ بهِ. وبتقدير نقلهِ فيحتملُ أن يكونَ زمانُ نبيّنا، عليهِ السلامُ، زمانَ اندراسِ الشرائع المتقدّمةِ. وتعذر التكليف بها، لعدم نقلها وتفصيلها؛ ولذلك بُعثَ في ذلك الزمانِ.

وعن الاعتراض الثاني أنّا لا نُسلّمُ ثبوتَ شيء مما ذكروهُ بنقلٍ يوثَقُ بهِ؛ وبتقديرِ ثبوتِهِ لا يدلُّ ذلك على أنّهُ كان متعبّداً بهِ شرعاً، لاحتمال أن تكونَ صلاتُهُ وحجتهُ وعمرتهُ وتعظيمهُ للبيتِ بطريقِ التبرُّكِ بفعلِ مثلِ ما نُقِلَ جملتهُ عن أفعالِ الأنبياء المتقدّمين، واندرس تفصيلهُ. وأما أكلُ اللحمِ وذبحِ الحيوانِ واستسخارُهُ للبهائم، فإنما كان بناء منهُ على أنهُ لا تحريمَ قبلَ ورودِ الشرعِ. وأمّا تركهُ للميتةِ بناء على عيافةِ نفسهِ لها، كعيافتهِ لحمَ الضبِ؛ أمّا أن يكونَ متعبّداً بذلك شرعاً، فلا.

المسألة الثانية

اختلفوا في النبيِّ، عليهِ السلامُ وأمتهِ، بعدَ البعثِ، هل هم متعبّدونَ بشرعِ من تقدَّم؟

فنُقِلَ عن أصحابِ أبي حنيفة، وعن أحمد في إحدى الروايتين عنهُ، وعن بعض أصحاب الشافعي أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، كان متعبّداً بما صح من شرائع مَنْ قبلَهُ بطريق الوحي إليهِ، لا من جهةِ كتبهم المبدَلةِ ونقل أربابها.

ومذهب الأشاعرةِ والمعتزلةِ المنعُ من ذلك، وهو المختارُ و يدلُّ على ذلك أمورٌ أربعة.

الأوَّل: أنَّ النبيَّ، عليهِ السلامُ، لما بَعثَ معاذاً إلى اليمن قاضياً قال لهُ: «بمَ تحكم؟ قال: بكتابِ اللهِ. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسُنَّةِ رسولِ اللهِ. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهدُ رأيي»[1] ولم يذكر شيئاً من كتُبِ الأنبياء الأوَّلين وسُننهم؛ والنبيُّ، عليهِ السلامُ، أقرَّهُ على ذلك، ودعا لهُ، وقال «الحمدُلله الذي وفَّق رسولَ رسولِ اللهِ لما يُحبُّهُ الله ورسولُهُ»[2] ولو كانت من مداركِ الأحكامِ الشرعيَّةِ لجرت مجرى الكتابِ والسُنَّةِ في وجوبِ الرجوعِ إليها، ولم يَجُزِ العدولُ عنها إلى اجتهادِ الرأي إلاّ بعدَ البحثِ عنها واليأس من معرفتها.

الثاني: أنَّهُ لو كان النبيُّ عليهِ السلامُ متعبّداً بشريعةِ مَنْ قبلَهُ، وكذلك أمَّتُهُ، لكان

---

(١) تقدم ص، ٢٩٤.

(٢) تقدم ص، ٢٩٤.

تعلمها من فروض الكفايات، كالقرآنِ والأخبارِ، ولوجب على النبيّ عليهِ السلامُ، مراجعتها، وأن لا يتوقَّفَ على نزولِ الوحيِ في أحكامِ الوقائعِ التي لا خلو للشرائع الماضيةِ عنها، ولوجبَ أيضاً على الصحابةِ بعدَ النبيِّ، عليهِ السلامُ، مراجعتها والبحثُ عنها والسؤالُ لناقليها عندَ حدوثِ الوقائعِ المختلَفِ فيها فيما بينهم، كمسألة الجدّ والعولِ وبيع أمِ الولدِ والمفوضةِ وحدّ الشربِ وغيرِ ذلك، على نحو بحثهم عن الأخبارِ النبويّةِ في ذلك؛ وحيث لم يُنقَلْ شيء من ذلك، عُلِمَ أنَّ شريعةَ مَنْ تقدَّم غيرُ مُتعبَّدٍ بها لهم.

الثالث: أنّهُ لو كانَ متعبّداً باتباع شرع مَنْ قبلَهُ إمَّا في الكلّ أو البعضِ، لما نُسبَ شيء من شرعنا إليهِ، على التقديرِ الأوّل، ولا كلُّ الشرعِ إليهِ، على التقدير الثاني، كما لا يُنسَبُ شرعهُ، عليهِ السلامُ، إلى من هو متعبّدٌ بشرعهِ من أمتهِ، وهو خلافُ الإجماع من المسلمين.

الرابع: أنَّ اجماعَ المسلمينَ على أنَّ شريعةَ النبيّ، عليهِ السلامُ، ناسخةٌ لشريعةِ مَنْ تقدَّم؛ فلو كان متعبّداً بها، لكان مقرّراً لها ومُخبراً عنها، لا ناسخاً لها، ولا مُشرعاً، وهو مُحالٌ.

فإن قيل على الحجّةِ الأولى: إنما لم يتعرَّض معاذ لذكر التوراة والأنجيلِ، إكتفاء منهُ بآيات في الكتاب تدلُّ على اتباعهما، على ما يأتي، ولأنَّ اسمَ الكتاب يدخلُ تحتَهُ التوراةُ والأنجيلُ، لكونهما من الكتبِ المنزلةِ.

وأمَّا الحجَّةُ الثانيةُ: لا نُسلِّمُ أنَّ تَعَلُّمَ ما قيل بالتعبُّدِ بهِ من الشرائعِ ليس من فروضِ الكفايات، ولا نُسلِّمُ عدمَ مراجعةِ النبيّ، عليهِ السلامُ، لها. ولهذا نُقِلَ عنهُ مراجعةُ التوراةِ في مسألةِ الرجمِ؛ وما لم يراجعْ فيهِ شرعَ مَنْ تقدَّم، إما لأنَّ تلكَ الشرائعَ لم تكنْ مبيّنةً لهُ، أو لأنهُ ما كان متعبّداً باتباعِ الشريعةِ السالفةِ إلاَّ بطريقِ الوحي، ولم يُوحَ إليهِ بهِ.

وأمَّا عدمُ بحثِ الصحابةِ عنها، فإنما كان لأنَّ ما تواتر منها كان معلوماً لهم وغيرَ محتاجٍ إلى بحثٍ عنهُ، وما كانَ منها منقولاً على لسان الآحادِ من الكفَّارِ لم يكونوا متعبّدين بهِ.

وأمَّا الحجَّةُ الثالثةُ: فإنما يُنسبُ إليهِ ما كانَ متعبداً بهِ من الشرائعِ بأنهُ من شرعهِ

بطريقِ التجوّزِ، لكونه معلوماً لنا بواسطتهِ وإن لم يكنْ هو الشارع له.

وأمَّا الحجَّةُ الرابعةُ: فنحنُ نقولُ بها، وأن ما كان من شرعهِ مخالفاً لشرع مَنْ تقدَّم فهو ناسخٌ لهُ، وما لم يكن من شرعهِ بل هو متعبدٌ فيهِ باتباع شرع مَنْ تقدمَ، فلا. ولهذا فإنَّهُ لا يوصفُ شرعُهُ بأنَّهُ ناسخٌ لبعضِ ما كان مشروعاً قبلهُ، كوجوب الإيمانِ، وتحريمِ الكفرانِ، والزنا، والقتلِ، والسرقةِ، وغيرِ ذلك ممَّا شَرْعُنا فيهِ موافِقٌ لشرعِ مَنْ تقدَّم.

سلَّمنا دلالة ما ذكرتموهُ على مطلوبكم، لكنهُ معارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ، وبيانهُ من جهةِ الكتاب والسُنَّة.

أما من جهةِ الكتابِ فآياتٌ.

الأولى: قولهُ تعالى في حقِّ الأنبياء: ﴿أولئكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدْهِ﴾[1] أمرَهُ باقتدائهِ بهداهم، وشرعهم من هداهم، فوجب عليهِ اتباعه.

الثانية: قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كما أَوْحَيْنَا إلى نُوحٍ﴾[2]وقولهُ تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الْدينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾[3] فدلَّ على وجوب اتباعهِ لشريعة نوح.

الثالثةُ: قولهُ تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنْ اَتَّبِعْ مِلَّةَ ابراهيم﴾[4] أمرَهُ باتباع ملَّةِ ابراهيم، والأمرُ للوجوب.

الرابعة: قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا أنزلنا التَّوْرَاةَ فيها هُدىً ونورٌ يحكُمُ بها النبيُّون﴾[5] والنبيُّ عليهِ السلامُ، من جملةِ النبيين، فوجب عليهِ الحكمُ بها.

وأمَّا السُنَّة، فما رُوِي عن النبيّ صلى الله عليهِ وسلَّم، أنَّهُ رجع إلى التوراة في رجم اليهودِي[6]. وأيضاً ما رُوِي عنه عندما طُلِبَ منهُ القصاصُ في سنٍّ كُسِرَت، فقال: «كتاب الله يقضِي بالقصاص»[7] وليس في الكتب ما يقضِي بالقصاص في السنِّ

---

(١) الأنعام، ٩٠.
(٢) النساء، ١٦٣.
(٣) الشورى، ١٣.
(٤) النحل، ١٢٣.
(٥) المائدة، ٤٤.
(٦) حديث: «إنه رجع إلى التوراة في رجم اليهودي». متفق عليه من حديث عبدالله بن عمر.
(٧) حديث: «كتاب الله يقضي بالقصاص». رواه أحمد في مسنده والبيهقي وأبو داود والنسائي وابن ماجة وهو صحيح.

سوى التوراة، وهو قولهُ تعالى فيها: ﴿وَالسِّنَّ بالسِّنِّ﴾[1] وأيضاً ما رُوي عنهُ أنهُ قال: «من نام عن صلاةٍ أو أنسيَها، فليصلِّها إذا ذكرَها»[2] وتلا قولهُ تعالى: ﴿وأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي﴾[3] وهو خطابٌ مع موسى، عليهِ السلامُ.

والجوابُ قولهم: (إنما لم يذكر مُعاذٌ التوراةَ والإنجيلَ، لدلالةِ القرآنِ عليهما) لا نُسلِّمُ ذلكَ؛ وما يذكرونهُ في ذلك، فسيأتي الكلامُ عليهِ. وإن سلَّمنا ذلك، لكن لا يكونُ ذلك كافياً عن ذكرِهما، كما لو لم يكن ما في القرآنِ من ذكرِ السُّنَّةِ والقياسِ على ما بيَّناه، كافياً عن ذكرهما، أو أن لا يكون إلى ذكر السُّنَّةِ والقياس في خبرِ معاذ حاجة، وكلُّ واحدٍ من الأمرَين على خلافِ الأصلِ.

قولهم: (إنَّ الكتبَ السالفةَ مندرجةٌ في لفظِ الكتاب) ليس كذلك، لأنَّ المتبادِرَ من إطلاقِ لفظِ الكتابِ في شرعِنا عند قولِ القائلِ: «قرأتُ كتابَ اللهِ، وحكمتُ بكتابِ اللهِ» ليس غيرَ القرآنِ. وذلك لما علم من معاناةِ المسلمين لحفظِ القرآنِ ودراستهِ والعملِ بموجباتهِ، دونَ غيرهِ من الكُتبِ السالفةِ.

قولهم: لا نَسلِّمُ أن تعلُّم ما تُعبِّدَ بهِ من الشرائعِ الماضيةِ ليس فرضاً على الكفايةِ — قلنا: لأنَّ إجماعَ المسلمين قبل ظهورِ المخالفين، على أنهُ لا تأثيم بتركِ النظرِ على كافةِ المجتهدين في ذلك.

وأمَّا مراجعةُ النبيِّ عليهِ السلامُ، التوراة فإنَّما كان لإظهارِ صدقهِ فيما كان قد أخبرَ بهِ من أنَّ الرجم مذكورٌ في التوراةِ وإنكار اليهودِ ذلك، لا لأنْ يستفيد حكمَ الرجم منها، ولذلك فإنَّهُ لم يرجع إليها فيما سوى ذلك.

وما ذكروهُ في امتناعِ بحثِ الصحابةِ عن ذلك فغيرُ صحيحٍ، لأنَّ ما نُقِلَ من ذلك متواتراً، إنما يعرفهُ من خالطَ النقَلةَ لهُ، وكان فاحصاً عنهُ؛ ولم يُنقلْ عن أحدٍ من الصحابةِ شيء من ذلك، كيف وإنهُ قد كان يمكنُ معرفة ذلك ممَّن أسلمَ من أحبارِ

---

(١) المائدة، ٤٥.

(٢) حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها». رواه الدارقطني والبيهقي في الخلافيات في حديث أبي هريرة بسند ضعيف.

(٣) طه، ١٤.

اليهودِ، وهو ثقةٌ مأمونٌ، كعبدالله بن سلام وكعب الأحبار وغيرهما، ولم يُنقَلْ عن النبيِّ عليهِ السلامُ، ولا عن أحدٍ من الأمَّةِ السؤالُ لهم عن ذلك.

وما ذكروهُ على الحجَّةِ الثالثة فتركٌ للظاهرِ المشهور المتبادرِ إلى الفهمِ من غير دليلٍ، فلا يُسمع.

وما ذكروهُ على الحجةِ الرابعةِ فمندفعٌ، وذلك لأنَّ إطلاقَ الأمَّةِ أنَّ شرعَ النبيِّ عليهِ السلامُ، ناسخٌ للشرائعِ السالفةِ بينهم، يُفهَم منهُ أمرانِ: أحدُهما رفعُ أحكامِها؛ والثاني أنَّهُ غيرُ متعبَّدٍ بها. فما لم يثبت رفعُهُ من تلك الأحكام بشرعهِ ضرورة استمرارهِ، فلا يكونُ ناسخاً لهُ، فيبقى المفهومُ الآخرُ، وهو عدَمُ تعبُّدهِ بهِ. ولا يلزمُ من مخالفةِ دلالةِ الدليلِ على أحدِ مدلوليهِ مخالفتُهُ بالنظرِ إلى المدلولِ الآخر.

والجوابُ عن المعارضة بالآيةِ الأولى أنَّهُ إنَّما أمرَهُ باتباعِ هُدىً مُضافٍ إلى جميعهم، مشتركٍ بينهم، دون ما وقعَ بهِ الخلافُ فيما بينهم؛ والناسخ والمنسوخ منهُ، لاستحالةِ اتباعهِ وامتثالهِ، والهدى المشتركُ فيما بينهم، إنَّما هو التوحيدُ، والأدلَّةُ العقليَّةُ، الهاديةُ إليه؛ وليس ذلك من شرعهِم في شيء. ولهذا قال: ﴿فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهْ﴾[1] ولم يَقُلْ «بهم» وبتقدير أن يكونُ المرادُ من الهدى المشتركِ، ما اتفقوا فيهِ من الشرائع دون ما اختلفوا فيهِ، فاتباعُهُ لهُ إنَّما كان بوحيٍ إليهِ وأمرٍ مجدَّدٍ، لا أنَّهُ بطريقِ الاقتداء بهم.

وعن قولهِ تعالى: ﴿إنَّا أوْحينا إليكَ، كما أوْحَيْنَا إلى نُوحٍ﴾[2] أنَّهُ لا دلالة لهُ على أنهُ موحًى إليهِ بعينِ ما أوحِيَ بهِ إلى نوح والنبيّين من بعدِهِ، حتى يُقالَ باتباعهِ لشريعتِهم، بل غايتهُ أنهُ أوحى إليهِ، كما أوحى الى غيرهِ من النبيّين، قطعاً لاستبعادِ ذلك، وإنكارهِ. وبتقدير أن يكونَ المرادُ بهِ أنهُ أوحى إليهِ بما أوحى بهِ الى غيرهِ من النبيّين، فغايتهُ أنهُ أوحى إليهِ بمثلِ شريعةِ مَنْ قبلَهُ بوحي مبتدإ، لا بطريق الاتباع لغيره.

وعن قولهِ تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بهِ نوحاً﴾[3] أنَّ المرادَ من الدينِ إنما هو أصلُ التوحيدِ، لا ما اندرس من شريعتهِ. ولهذا لم يُنْقَلْ عن النبيّ عليهِ السلامُ،

---

(١) الأنعام، ٩٠.
(٢) النساء، ١٦٣.
(٣) الشورى، ١٣.

البحثُ عن شريعةِ نوح؛ وذلك مع التعبُّدِ بها في حقّهِ ممتنعٌ؛ وحيث خصَّص نوحاً بالذكر، مع اشتراكِ جميع الأنبياء في الوصيَّةِ بالتوحيد، كانَ تشريفاً لهُ وتكريماً، كما خصَّص روحَ عيسى بالإضافة إليهِ، والمؤمنين بلفظ العباد، وعن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَينا إليَكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيم﴾[1] أن المراد بلفظِ المِلّةِ، إنما هو أصولُ التوحيدِ وإجلالُ اللهِ تعالى بالعبادةِ دون الفروع الشرعيَّة، و يدل على ذلك أربعةُ أوجهٍ الأول أن لفظ المِلّة لا يطلق على الفروع الشرعية، بدليل أنهُ لا يقالُ ملَّةُ الشافعي وملَّةُ أبي حنيفة، لمذهبيهما في الفروع الشرعيَّةِ.

الثاني: أنهُ قال عقيبَ ذلك (وما كان من المشركين)، ذكر ذلك في مقابلةِ الدينِ، ومُقابِلُ الشركِ إنما هو التوحيدُ.

الثالث: أنهُ قال: ﴿ومَنْ يَرغَبُ عَنْ مِلَّةِ إبراهِيمَ إلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[2] ولو كان المرادُ من الدينِ الأحكامَ الفرعيةَ، لكان مَنْ خالفَهُ فيها من الأنبياء سفيهاً، وهو محالٌ.

الرابع: أنهُ لو كان المرادُ من الدين فروعَ الشريعةِ، لوجبَ على النبيّ عليهِ السلامُ، البحثُ عنها لكونهِ مأموراً بها، وذلك مع اندراسِها ممتنعٌ. ثمَّ وإن سلَّمنا أنَّ المرادَ بالملَّةِ الفروع الشرعيَّة، غير أنهُ إنما وجب عليهِ اتباعها بما أوحى. ولهذا قال: «ثمَّ أوحينا إليك».

وعن قولِهِ تعالى: ﴿إنّا أنزلنا التوراةَ﴾[3] الآية، أنَّ قولهُ: (يحكمُ بها النبيون) صيغةُ إخبارٍ، لا صيغةُ أمرٍ، وذلك لا يدلُ على وجوبِ اتّباعها. وبتقدير أن يكونَ ذلك أمراً، فيجبُ حملهُ على ما هو مشتركُ الوجوبِ بين جميع الأنبياء، وهو التوحيدُ، دون الفروع الشرعيَّةِ المختلَف فيها فيما بينهم، لإمكانِ تنزيلِ لفظ النبيّين على عمومهِ، بخلاف التنزيل على الفروع الشرعيَّةِ. كيف وإنَّ هذهِ الآياتِ متعارضةٌ، والعملُ بجميعها ممتنعٌ، وليس العملُ بالبعضِ أولى من البعضِ.

وعن الخبرِ الأوّلِ: وهو رجوعُ النبيّ عليهِ السلامُ، الى التوراةِ في رجم اليهودي ما سبقَ.

---

(1) النحل، ١٢٣.

(2) البقرة، ١٣٠.

(3) المائدة، ٤٤.

وعن الخبرِ الثاني: لا نُسلِّمُ أنَّ كتابنا غيرُ مشتملٍ على قصاص السنّ بالسنّ، ودليلهُ قولهُ تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعتَدَىٰ عَليكمُ، فَٱعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عليكم ﴾[1] وهو عامٌّ في السنّ وغيرِهِ.

وعن الخبرِ الثالث: أنهُ لم يذكرِ الخطابَ مع موسى، لكونهِ موجباً لقضاء الصلاةِ عند النومِ والنسيان؛ وإنما أوجبَ ذلك بما أوحى إليه، ونبَّهَ على أنَّ أمَّتَهُ مأمورةٌ بذلك، كما أمرَ موسى عليه السلامُ.

ثمَّ ما ذكرتموهُ من النقلِ مُعارَضٌ بقولهِ عليهِ السلامُ: «بُعِثْتُ الى الأحمرِ والأسود»[2] وكلُّ نبي بُعث إلى قومهِ، والنبيُّ عليهِ السلامُ، لمْ يكنْ من أقوامِ الأنبياء المتقدِّمين، فلا يكونُ متعبّداً بشرعهم وبما رُوِيَ عنهُ عليهِ السلامُ، أنَّهُ رأى مع عُمرَ بن الخطَّاب قطعةً من التوراةِ ينظرُ فيها، فغضب وقال: «ألم آت بها بيضاء نقيةً؛ لو أدركني أخي موسى لَمَا وسعهُ إلاَّ اتباعي» أخبرَ بأنَّ موسى، لو كان حيًّا، لَمَا وسعهُ إلاَّ اتباعهُ، فلأن لا يكونَ النبيُّ، عليهِ السلامُ، مُتَّبِعاً لموسى بعد موتهِ أولى. وربما عُورِضَ أيضاً بقولهِ تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[3] والشرعةُ، الشريعةُ والمنهاجُ الطريقُ؛ وذلك يدلُّ على عدم اتباعِ الأخيرِ لمن تقدَّم من الأنبياء، لأنَّ الشريعةَ لا تُضافُ إلاَّ إلى من اختصَّ بها، دون التابع لها؛ ولا حجَّة فيه؛ فإنَّ الشرائعَ، وإنِ اشتركت في شيء، فمختلفةٌ في أشياء. وباعتبار ما بهِ الاختلافُ بينها كانت شرائعَ مختلفةً، وذلك كما يُقالُ: لكل إمامٍ مذهبٌ، باعتبار اختلافِ الأئمةِ في بعضِ الأحكامِ، وإن وقعَ الاتِّفاقُ بينهم في كثيرٍ منها.

وربَّما أوردَ النُّفاةُ في ذلك طرقاً أخرى شتَّى ضعيفةً، آثرنا الإعراضَ عن ذكرِها.

وكما أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، لم يكنْ متعبّداً بشريعةِ من تقدَّم إلاَّ بوحيٍ مجدَّدٍ، لم يكنْ قبلَ بعثته على ما كان قومهُ عليهِ، بل كان متجنِّباً لأصنامِهم، مُعرِضاً عن

(١) البقرة، ١٩٤.

(٢) حديث: «بعثت إلى الأحمر والأسود». رواه مسلم والدارمي وأحمد في مسنده بلفظ: (وبعثت إلى كل أحمر وأسود).

(٣) المائدة، ٤٨.

أزْلامهم، ولا يأكل من ذبائحهم على النُّصُب. هذا هو مذهبُ أصحابِ الشافعي وأئمةِ المسلمين.

ومن الأصوليين من قال بالوقفِ، وهو بعيدٌ.

النوع الثاني: مذهبُ الصحابي، وفيهِ مسألتانِ:

المسألة الأولى

اتّفق الكلُّ على أنَّ مذهب الصحابي في مسائلِ الاجتهادِ لا يكونُ حجّةً على غيرهِ من الصحابةِ المجتهدين، إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً.

واختلفوا في كونهِ حجّةً على التابعين ومَنْ بعدَهم من المجتهدين: فذهبتِ الأشاعرةُ والمعتزلةُ والشافعيُّ في أحدَ قوليهِ وأحمدُ بنُ حنبل في إحدى الروايتين عنهُ، والكرخي إلى أنّهُ ليسَ بحجّةٍ؛ وذهبَ مالك بنُ انس والرازي والبرذعي من أصحابِ أبي حنيفة والشافعي في قول لهُ وأحمدُ بنُ حنبل في روايةٍ لهُ الى أنّهُ حجّةٌ مقدّمةٌ على القياسِ؛ وذهب قومٌ إلى أنّهُ ان خالفَ القياسَ، فهو حجّةٌ، وإلاَّ، فلا؛ وذهبَ قومٌ إلى أنَّ الحجّة في قولِ أبي بكر وعمر دونَ غيرِهما.

والمختارُ أنّهُ ليسَ بحجّةٍ مُطلقاً.

وقد احتجَّ النافونَ بحججٍ ضعيفةٍ، لا بُدَّ من ذكرِها والإشارةِ إلى وجهِ ضعفِها، قبلَ ذكرِ ما هو المختارُ في ذلك.

الحجّة الأولى قولهُ تعالى: ﴿فإنْ تنازعتُم في شيء فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾[1] أوجبَ الردَّ عندَ الاختلافِ إلى اللهِ والرسولِ، فالردُّ إلى مذهبِ الصحابي يكونُ تركاً للواجبِ، وهو ممتنعٌ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنَّ قولهُ تعالى: ﴿فردُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾ يدلُّ على الوجوبِ، على ما سبق تقريرُهُ. فالردُّ إلى مذهبِ الصحابي لا يكونُ تركاً للواجب. وإنْ

---

(١) النساء، ٥٩.

سلّمنا أنهُ للوجوبِ، ولكن عند إمكانِ الردّ، وهو أنْ يكونَ حكمُ المختلف فيهِ مُبيَّناً في الكتابِ أو السُنَّةِ: وأمَّا بتقدير أن لا يكونَ مُبيَّناً فيهما، فلا. ونحن إنَّما نقول باتباعِ مذهب الصحابي مع عدمِ الظفرِ بما يدلُّ على حكمِ الواقعةِ من الكتابِ والسُنَّةِ.

الحجة الثانية قالوا: أجمعتِ الصحابةُ على جوازِ مخالفةِ كلِّ واحدٍ من آحادِ الصحابةِ المجتهدين للآخر. ولو كان مذهبُ الصحابي حجَّةً لما كان كذلك، وكانَ يجبُ على كلِّ واحدٍ منهم اتباعُ الآخرِ، وهو مُحالٌ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: الخلافُ إنَّما هو في كونِ مذهبِ الصحابي حجَّةً على مَنْ بعدَهُ من مجتهدةِ التابعين ومَنْ بعدَهم، لا مجتهدةِ الصحابةِ، فلم يكنِ الإجماعُ دليلاً على محلِّ النزاع.

الحجة الثالثة: أنَّ الصحابي من أهلِ الاجتهادِ؛ والخطأ ممكنٌ عليهِ؛ فلا يجبُ على التابعِ المجتهدِ العملُ بمذهبِهِ كالصحابيين والتابعين.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا يلزمُ من امتناعِ وجوبِ العملِ بمذهب الصحابي على صحابيٍّ مثله، وامتناعِ وجوبِ العملِ بمذهب التابعي على تابعيٍّ مثله، امتناعُ وجوبِ عملِ التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتِها، على ما قال عليهِ السلامُ: «خيرُ القرونِ القرن الذي أنا فيه»[1] وقال عليهِ السلامُ: «أصحابي كالنجومِ، بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[2] ولم يَرِدْ مثلُ ذلك في حقِّ غيرهم.

الحجة الرابعة: أنَّ الصحابةَ قد اختلفوا في مسائل، وذهب كلُّ واحدٍ إلى خلافِ مذهب الآخرِ، كما في مسائلِ الجدِّ مع الأخوةِ وقولِهِ: «أنتِ عليَّ حرامٌ» كما سبق تعريفُهُ؛ فلو كان مذهبُ الصحابي حجَّةً على غيرِهِ من التابعين، لكانت حججُ اللهِ تعالى مختلفةً متناقضةً، ولم يكنْ اتباعُ التابعي للبعضِ أوْلى من البعضِ.

ولقائلٍ أن يقولَ: اختلافُ مذاهب الصحابةِ لا يُخرجُها عن كونِها حججاً في أنفسِها، كأخبارِ الآحادِ، والنصوصِ الظاهرةِ، ويكونُ العملُ بالواحدِ منها متوقِّفاً على

---

(١) حديث: «خير القرون القرن الذي أنا فيه». رواه البخاري في المغازي وأحمد.

(٢) حديث: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم». رواه الدارقطني في غرائب مالك وذكره البزار برواية عبد الرحيم بن زيد وقال البزار هذا الكلام في غاية الضعف.

الترجيح؛ ومع عدمِ الوقوفِ على الترجيح، فالواجبُ الوقفُ، أو التخييرُ، كما عُرِفَ فيما تقدَّم.

الحجة الخامسة: أنَّ قولَ الصحابي عن اجتهادٍ ممَّا يجوزُ عليهِ الخطأ، فلا يقدّمُ على القياسِ، كالتابعي.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: اجتهادُ الصحابي، وإنْ جازَ عليهِ الخطأ فلا يمنعُ ذلك من تقديمِهِ على القياسِ، كخبرِ الواحدِ؛ ولا يلزمُ من امتناع تقديمِ مذهب التابعي على القياسِ، امتناعُ ذلك في مذهب الصحابي، لما بيّنّاهُ من الفرقِ بينهما.

الحجة السادسة: أنَّ التابعيَّ المجتهدَ متمكنٌ من تحصيلِ الحكمِ بطريقهِ، فلا يجوزُ لهُ التقليدُ فيهِ، كالأصول.

ولقائلٍ أن يقولَ: اتباعُ مذهب الصحابي إنَّما يكونُ تقليداً لهُ أنْ لو لم يكنْ قولهُ حجَّةً مُتَّبعةً، وهو محلُّ النزاعِ. ونُخرِّجَ عليهِ الأصول، فإنَّ القطعَ واليقينَ معتبرٌ فيها، ومذهبُ الغيرِ من أهلِ الاجتهادِ فيها ليسَ بحجَّةٍ قاطعةٍ، فكان اتباعُهُ في مذهبِهِ تقليداً من غير دليلٍ، وذلك لا يجوزُ. والمعتمدُ في ذلك الاحتجاجُ بقولِهِ تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصارِ» أوجبَ الاعتبارَ، وأراد بِهِ القياسُ، كما سبق تقريرُهُ في إثباتِ كونِ القياسِ حجَّةً. وذلك يُنافي وجوبَ اتباعِ مذهب الصحابي وتقديمِه على القياس.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ دلالة ذلك على وجوب اتباع القياسِ، وقد سبق تقريرُهُ من وجوهٍ، سلَّمنا دلالتهُ على ذلك، لكنَّهُ مُعارَضٌ من جهةِ الكتابِ، والسُنَّةِ، والإجماعِ، والمعقول.

أمَّا الكتابُ، فقولهُ تعالى: ﴿كُنتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للناسِ، تأمرونَ بالمعروفِ﴾[1] وهو خطابٌ مع الصحابةِ بأنَّ ما يأمرونَ بهِ معروفٌ، والأمرُ بالمعروفِ واجب القبولِ.

وأمَّا السُنَّةُ فقولهُ عليهِ السلامُ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[2] وقولهُ

---

(١) آل عمران، ١١٠.

(٢) تقدم ص، ٣٨٦.

عليهِ السلامُ: «اقتدوا بالذّين من بعدي أبي بكر وعمر»[1]. ولا يمكنُ حملُ ذلك على مخاطبةِ العامةِ والمقلّدين لهم، لما فيهِ من تخصيصِ العمومِ من غير دليلٍ، ولما فيهِ من إبطالِ فائدةِ تخصيصِ الصحابةِ بذلك، من جهةِ وقوع الاتّفاقِ على جوازِ تقليدِ العامّةِ لغيرِ الصحابةِ من المجتهدين، فلم يبقَ إلاَّ أنْ يكونَ المرادُ بهِ وجوبَ اتباع مذاهبهم.

وأمّا الإجماعُ فهو أنَّ عبدَ الرحمَنِ بن عوف ولّي عليًّا، رضي الله عنهُ، الخلافَة بشرطِ الاقتداء بالشيخين، فأبى، وولّي عثمان، فقبل، ولم يُنكرْ عليهِ مُنكرٌ، فصار إجماعاً.

وأمّا المعقولُ فمن وجوهٍ.

الأوّل: أنَّ الصحابيَّ إذا قالَ قولاً يُخالفُ القياسَ، فإمّا أن لا يكونَ لهُ فيما قالَ مُستندٌ، أو يكونَ: لا جائزَ أن يُقالَ بالأوّل، وإلاَّ كان قائلاً في الشريعةِ بحكمٍ لا دليلَ عليهِ، وهو مُحرَّمٌ، وحالُ الصحابيّ العدلِ يُنافي ذلك. وإن كان الثاني فلا مستندَ وراء القياسِ سوى النقل، فكان حجّةً مُتّبعة.

الثاني: أنَّ قولَ الصحابيّ إذا انتشرَ ولم يُنكرْ عليهِ منكرٌ، كان حجّةً، فكان حجّةً مع عدمِ الانتشارِ، كقول النبيّ عليهِ السلامُ.

الثالث: أنَّ مذهبَ الصحابيّ إمّا أنْ يكونَ عن نقلٍ أو اجتهادٍ: فإنْ كانَ الأوّل، كان حجّةً؛ وإن كان الثاني، فاجتهادُ الصحابي مُرجَّحٌ على اجتهادِ التابعي ومَنْ بعدَهُ، لترجُّحهِ بمشاهدةِ التنزيلِ، ومعرفةِ التأويل، ووقوفه من أحوالِ النبيّ عليه السلامُ، ومرادهِ من كلامه، على ما لم يقف عليه غيرُهُ، فكانَ حالُ التابعي إليهِ كحالِ العاميّ بالنسبةِ إلى المجتهدِ التابعي، فوجب اتّباعهُ لهُ.

والجوابُ عن منعِ دلالةِ الآيةِ ما ذكرناهُ.

وعن القوادحِ ما سبق.

---

(١) حديث: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر». رواه أحمد والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث عبد الملك بن عمير بن ربعي عن حذيفة واختلف فيه على عبد الملك وأعله ابن أبي حاتم عن أبيه وقال العقيلي بعد أن أخرجه من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر لا أصل له من حديث مالك وهو يروى عن حذيفة.

وعنْ المعارضةِ بالكتابِ، أنَّهُ لا دلالةَ فيه، لما سبقَ في إثباتِ الإجماع. وإنْ كان دالاً فهو خطابٌ مع جملةِ الصحابةِ. ولا يلزمُ من كونِ ما أجمعوا عليه حجَّةً أنْ يكونَ قولُ الواحدِ والاثنين حجَّةً.

وعن السُنَّةِ أنَّهُ لا دلالةَ فيها أيضاً، لما سبقَ في الإجماع، ولأنَّ الخبرَ الأوَّل وإن كان عاماً في أشخاصِ الصحابةِ، فلا دلالةَ فيهِ على عمومِ الاقتداء في كلّ ما يُقتدى فيهِ. وعند ذلك، فقد أمكن حملهُ على الاقتداء بهم فيما يَروُنهُ عن النبيِّ صلَّى الله عليهِ وسلم، وليسَ الحملُ على غيرِهِ أولى من الحملِ عليهِ، وبهِ يظهرُ فسادُ التمسُّك بالخبر الثاني.

وعن الإجماع، أنهُ إنَّما لم ينكر أحدٌ من الصحابةِ على عبد الرحمنِ وعثمان ذلك، لأنَّهم حملوا لفظَ الاقتداء على المتابعةِ في السيرةِ والسياسةِ، دون المتابعةِ في المذهب، بدليل الإجماع على أنَّ مذهبَ الصحابي ليسَ حجَّةً على غيرِهِ من الصحابي المجتهدين؛ كيف وإنهُ لو كان المرادُ بشرط الاقتداء بهما المتابعة في مذهبهما فالقائلُ بأنَّ مذهبَ الصحابي حجَّةٌ قائلٌ بوجوبِ اتباعهِ؛ والقائلُ أنَّهُ ليسَ بحجَّةٍ قائلٌ بتحريم اتباعهِ على غيرِهِ من المجتهدين؛ ويلزمُ من ذلك الخطأ بسكوتِ الصحابةِ عن الإنكار إمَّا على عليٍّ حيث امتنعَ من الاقتداء، إن كان ذلك واجباً، وإمَّا على عثمان وعبد الرحمن بن عوف، إن كان الاقتداء بالشيخين محرَّماً. وذلك ممتنعٌ.

وعن المعارضةِ الأولى: من المعقولِ أنَّها مُنتَقِضَةٌ بمذهب التابعي؛ فإنَّ ما ذكروهُ بعينهِ ثابتٌ فيهِ، وليس بحجَّةٍ بالاتفاق.

وعن الثانية: أنَّهُ لا يخلو إمَّا أن يقولَ بأنَّ قولَ الصحابي إذا انتشرَ ولمْ يُنكر عليهِ منكرٌ، أيكون ذلك إجماعاً، أم لا يكونُ إجماعاً؟ فإن كان الأوَّل، فالحجَّةُ في الإجماع، لا في مذهبِ الصحابي، وذلك غيرُ متحقِّقٍ فيما إذا لم ينتشر، وإنْ كان الثاني، فلا حجَّةَ فيهِ مُطلقاً، كيفَ وإنَّ ما ذكروهُ منتقضٌ بمذهبِ التابعي، فإنَّهُ إذا انتشرَ في عصرِهِ، ولم يُوجد له نكيرٌ كان حجَّة، ولا يكونُ حجَّةً بتقدير عدَم انتشارهِ إجماعاً.

وعن الثالثةِ: لا نُسلِّمُ أنَّ مستندَهُ النقلُ، لأنَّهُ لو كان معهُ نقلٌ لأبداهُ ورواهُ، لأنهُ من العلومِ النافعةِ. وقد قال عليهِ السلام: «مَنْ كتم علماً نافعاً ألجمهُ اللهُ بلجامٍ من

نار»[1] وذلك خلافُ الظاهرِ من حالِ الصحابي، فلم يبقَ إلاَّ أن يكونَ عن رأيٍ واجتهادٍ، وعند ذلك فلا يكونُ حجَّةً على غيرِهِ من المجتهدين بعدَهُ، لجوازِ أن يكونَ دونَ غيرِهِ في الاجتهادِ، وإن كان متميزاً بما ذكروهُ من الصحبةِ ولوازمها. ولهذا قال عليه السلامُ: «فربَّ حاملِ فقه إلى مَنْ هو أفقهُ منهُ»[2] ثمَّ هو منتقضٌ بمذهب التابعي فإنَّهُ ليسَ بحجَّةٍ على مَنْ بعدَهُ من تابعي التابعين، وإن كانت نسبتهُ إلى تابعي التابعين كنسبةِ الصحابي إليه.

المسألة الثانية

إذا ثبتَ أنَّ مذهبَ الصحابي ليسَ بحجَّةٍ واجبةِ الاتباع، فهل يجوز لغيرهِ تقليدُهُ؟

أمَّا العاميُّ فيجوزُ لهُ ذلك من غيرة خلافٍ، وأمَّا المجتهدُ من التابعين ومَنْ بعدَهم، فيجوزُ لهُ تقليدُهُ إن جوَّزنا تقليدَ العالِمِ للعالِمِ، وإن لمْ نجوّز ذلك فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للعالِم من الصحابةِ فمنع من ذلك في الجديدِ؛ وجوَّزَهُ في القديم. غير أنَّهُ اشترطَ انتشارَ مذهبه تارةً، ولم يشترطْهُ تارةً.

والمختارُ امتناعُ ذلك مطلقاً، لما يأتي في قاعدة الاجتهادِ انشاء الله تعالى.

النوع الثالث: الاستحسان

وقد اختُلِفَ فيه فقالَ به أصحابِ أبي حنيفة وأحمدُ بن حنبل؛ وأنكرَهُ الباقون، حتى نُقِلَ عن الشافعي أنَّهُ قال من استحسن، فقد شرَّعَ.

ولا بُدَّ قبل النظر في الحِجَاجِ من تلخيصِ محلّ النزاعِ، ليكونَ التواردُ بالنفي والإثباتِ على محزّ واحدٍ، فنقول.

الخلافُ ليس في نفسِ إطلاقِ لفظِ الاستحسان جوازاً وامتناعاً، لورودهِ في الكتابِ والسُنَّةِ وإطلاقِ أهلِ اللغةِ.

---

(١) «من كتم علماً نافعاً، ألجمه الله بلجام من نار». رواه ابن عدي عن ابن مسعود بسند ضعيف.

(٢) حديث: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه». رواه ابن داود والترمذي وابن ماجة والدارمي وأحمد.

أما الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمعونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعونَ أَحْسَنَهُ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وأمُر قَوْمَكَ يَأخُذُوا بأحْسَنِهَا ﴾[2].

وأمّا السُّنّةُ فقولهُ عليه السلامُ: «ما رآهُ المسلمونَ حسَناً فهو عندَ اللهِ حَسَنٌ»[3].

وأمّا الأطلاقُ فما نُقلَ عن الأئمةِ من استحسانِ دخول الحمّامِ من غيرِ تقديرِ عوضٍ للماء المستعملِ، ولا تقدير مدّةِ السكونِ فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شربِ الماء من أيدي السقّائين من غيرِ تقديرٍ في الماء وعوضه. وقد نُقِلَ عن الشافعي أنهُ قال: أستحسنُ في المتعةِ أن تكونَ ثلاثين درهماً؛ وأستحسنُ ثبوتَ الشفعةِ للشفيع الى ثلاثةِ أيام؛ وأستحسنُ تركَ شيء للمكاتب من نجومِ الكتابةِ. وقال في السارق إذا أخرجَ يدَهُ اليسرى بدلَ اليُمنى، فقُطعت: القياسُ أن تُقطَعَ يُمناهُ، والاستحسانُ أن لا تقطع.

فلم يبقَ الخلافُ إلاَّ في معنى الاستحسانِ وحقيقته، ولا شكَّ أنَّ الاستحسانَ قد يُطلَقُ على ما يميلُ اليه الانسان ويهواهُ من الصُّوَرِ والمعاني، وإن كان مستقبحاً عندَ غيرِهِ؛ وهو في اللغة استفعالٌ من الحسن، وليس ذلك هو محزّ الخلافِ لا تفاقِ الأمّة قبل ظهورِ المخالفين على امتناعِ حكمِ المجتهد في شرعِ الله تعالى بشهواته وهواهُ، من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ، وأنهُ لا فرقَ في ذلك بينَ المجتهد والعاميّ، وإنّما محزُّ الخلافِ فيما وراء ذلك.

وقد اختلفَ أصحابُ أبي حنيفةَ في تعريفه بحدّهِ: فمنهم من قال إنَّهُ عبارةٌ عن دليلٍ ينقدحُ في نفسِ المجتهد لا يقدرُ على إظهارِهِ لعدَمِ مساعدةِ العبارةِ عنهُ. والوجهُ في الكلامِ عليه أنَّهُ أنْ تردَّد فيه بينَ أنْ يكونَ دليلاً محققاً، ووهماً فاسداً، فلا خلافَ في امتناعِ التمسُّكِ به وإن تحقّق أنهُ دليل من الأدلة الشرعية فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً، وإن كان ذلك في غاية البعدِ؛ وإنّما النزاعُ في تخصيصهِ باسم الاستحسانِ عندَ العجزِ عن التعبير عنهُ دون حالةِ إمكانِ التعبير عنهُ، ولا حاصل للنزاعِ اللفظي.

ومنهم من قال إنَّهُ عبارةٌ عن العدولِ عن موجب قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منهُ؛ ويخرجُ

---

(1) الزمر، ١٨.

(2) الأعراف، ١٤٥.

(3) حديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». رواه أحمد في مسنده بلفظ: «فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

منهُ الاستحسانُ عندهم بالعدولِ عن موجب القياسِ إلى النصّ من الكتابِ أو السُنَّةِ أو العادة.

أمّا الكتابُ فكما في قول القائل: مالي صدقة، فإن القياسِ لزوم التصدق بكلّ مالٍ له، وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة كما في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِم صَدَقَةً﴾[1] ولم يُرد به سوى مالِ الزكاة.

وأمّا السُنَّةُ فكاستحسانهم أنَّ لا قضاء على مَنْ أكل ناسياً في نهارِ رمضان، والعدول عن حكمِ القياسِ إلى قوله، عليه السلامُ، لمن أكل ناسياً «الله أطعمك وسقاك»[2].

وأمّا العادةُ فكالعدولِ عن موجب الإجارات في ترك تقديرِ الماء المستعمَل في الحمّامِ، وتقديرِ السُكنى فيها، ومقدارِ الأجرة، كما ذكرناهُ فيما تقدَّم، للعادة في ترك المضايقة في ذلك.

ومنهم من قال إنّهُ عبارة عن تخصيصِ قياسٍ بدليلٍ هو أقوى منهُ، وحاصلهُ يرجعُ إلى تخصيصِ العلّة، وقد عُرفَ ما فيه.

وقال الكرخي: الاستحسانُ هو العدولُ في مسألةٍ عن مثل ما حُكِمَ به في نظائرِها الى خلافه، لوجهٍ هو أقوى؛ و يدخلُ فيه العدولُ عن حكمِ العمومِ الى مقابله للدليلِ المخصِّصِ، والعدولُ عن حكمِ الدليلِ المنسوخ الى مقابله للدليلِ الناسخ، وليس باستسحانٍ عندهم.

وقال أبو الحسين البصريّ: هو تركُ وجهٍ من وجوه الاجتهاد غيرِ شاملٍ شمولَ الألفاظ، لوجهٍ هو أقوى منهُ، وهو في حكمِ الطاريء على الأوّلِ؛ وقصدَ بقوله: (غير شامل شمول الألفاظ) الاحترازَ عن العدولِ عن العمومِ الى القياسِ، لكونه لفظاً شاملاً، وبقوله: (وهو في حكم الطاريء) الاحتراز عن قولهم: تركنا الاستحسانَ بالقياسِ، فإنهُ ليس استحساناً، من حيث إنَّ القياسَ الذي تركَ لهُ الاستحسان ليسَ في حكمِ

---

(١) التوبة، ١٠٣.

(٢) حديث: «الله أطعمك وأسقاك». متفق عليه من حديث أبي هريرة ولابن حبان والدارقطني وابن خزيمة والحاكم والطبراني في الأوسط «إذا أكل الصائم ناسياً فإنما هو رزق ساقه الله إليه ولا قضاء عليه».

الطاريء، بل هو الأصلِ، وذلك كما لو قرأ أية سجدة في آخرِ سورةٍ، فالاستحسانُ أن يسجدَ لها، ولا يجْتزِىء بالركوعِ، ومقتضى القياسِ أن يجتزىء بالركوع؛ فإنَّهم قالوا بالعدولِ ههنا عن الاستحسانِ إلى القياسِ.

وهذا الحدُّ وإن كانَ أقربَ ممَّا تقدَّم لكونه جامعاً مانعاً، وغيرَ أنَّ حاصلهُ يرجعُ إلى تفسيرِ الاستحسانِ بالرجوعِ عن حكمِ دليلٍ خاصّ إلى مقابلهِ بدليلٍ طارىء عليهِ أقوى منهُ، من نصٍّ أو إجماعٍ أو غيره؛ ولا نزاع في صحَّةِ الاحتجاجِ بهِ. وإن نُوزِعَ في تلقيبهِ بالاستحسان، فحاصلُ النزاع راجعٌ فيهِ إلى الإطلاقاتِ اللفظيَّةِ، ولا حاصلَ لهُ، وإنما النزاعُ في إطلاقهم الاستحسانَ على العدولِ عن حكمِ الدليلِ الى العادةِ، وهو أن يُقالَ: إن أردتم بالعادةِ ما اتفقَ عليهِ الأمَّةُ من أهل الحلِّ والعقدِ، فهو حقٌّ، وحاصلُهُ راجعٌ إلى الاستدلالِ بالإجماعِ. وإن أريَد بهِ عادة من لا يحتَجُّ بعادتِهِ، كالعاداتِ المستحدثة للعامَةِ فيما بينهم، فذلك ممَّا يمتنعُ تركُ الدليلِ الشرعيِّ بهِ.

وإذا تحقَّق المطلوبُ في هذه المسألة، فلا بُدَّ من الإشارة إلى شُبَهٍ تمسَّك بها القائلونَ بالاستحسانِ في بيانِ كونِ المفهومِ منهُ حجَّةً مع قطع النظرِ عن تفصيلِ القولِ فيهِ، والإشارة إلى جهةِ ضعفها.

وقد تمسَّكوا في ذلك بالكتابِ، والسُّنةِ، وإجماعِ الأمَّةِ.

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿الذين يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعونَ أَحْسَنَهُ﴾[1] وقولهُ تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلِ إليكُم مِنْ رَبِّكم﴾[2].

ووجهُ الاحتجاجِ بالآيةِ الأولى ورودُها في معرض الثناء والمدح لمتَّبع أحسنِ القولِ؛ وبالآيةِ الثانيةِ من جهةِ أنهُ أمرٌ باتِّباعِ أحسنِ ما أُنْزِلَ، ولولا أنهُ حجَّةٌ لما كان كذلك.

وأمَّا السُّنَّةُ فقولهُ، عليهِ السلامُ: «ما رآهُ المسلمونَ حسناً، فهو عندَ اللهِ حَسَنٌ»[3] ولولا أنهُ حجَّةٌ لما كان عندَ اللهِ حسناً.

وأمَّا إجماعُ الأمَّةِ فما ذُكرَ من استحسانِهم دخولَ الحمَّامِ وشربَ الماء من أيدي السقَّائين من غيرِ تقديرٍ لزمانِ السكونِ وتقديرِ الماء والأجرة.

---

(١) الزمر، ١٨.
(٢) الزمر، ٥٥.
(٣) تقدم ص، ٣٩١.

والجوابُ عن الآيةِ الأولى أنهُ لا دلالةَ لهُ فيها على وجوبِ اتّباعِ أحسنِ القولِ، وهو محلُّ النزاعِ.

وعن الآيةِ الثانيةِ: أنهُ لا دلالةَ أيضاً فيها على أنَّ ما صاروا إليهِ دليلٌ منزَلٌ، فضلاً عن كونهِ أحسنَ ما أُنْزِلَ.

وعن الخبرِ كذلك أيضاً، فإنَّ قولهُ: «ما رآهُ المسلمون حسناً فهو عندَ اللهِ حسنٌ» إشارةٌ إلى إجماعِ المسلمين، والإجماعُ حجةٌ ولا يكونُ إلاَّ عن دليلٍ، وليسَ فيهِ دلالةٌ على أنَّ ما رآهُ آحادُ المسلمين حسناً أنهُ حسنٌ عندَ اللهِ، وإلاَّ كانَ ما رآهُ آحادُ العوامِّ من المسلمين حسناً أن يكون حسناً عندَ اللهِ، وهو ممتنعٌ.

وعن الإجماعِ على استحسانِ ما ذكروهُ، لا نسلِّمُ أنَّ استحسانهم لذلك هوَ الدليلُ على صحتِّهِ، بل الدليلُ ما دلَّ على استحسانهم لهُ، وهو جريانُ ذلك في زمَنِ النبيِّ عليهِ السلامُ، مع علمهِ بهِ وتقريرهِ لهم عليهِ أو غيرِ ذلك.

النوع الرابع: المصالح المرسلة

وقد بيَّنّا في القياسِ حقيقةَ المصلحةِ وأقسامَها في ذاتِها وانقسامَها باعتبارِ شهادةِ الشارعِ لها إلى معتبرةٍ ومُلغاةٍ، وإلى ما لم يشهدِ الشرعُ لها باعتبارٍ ولا إلغاءٍ، وبيَّنّا ما يتعلَّقُ بالقسمينِ الأوَّلين؛ ولَم يبقَ غيرُ القسمِ الثالثِ، وهو المعبَّرُ عنهُ بالمناسبِ المرسَلِ؛ وهذا أوانُ النظرِ فيهِ. وقد اتَّفق الفقهاء من الشافعيَّةِ والحنفيَّةِ وغيرِهم على امتناعِ التمسُّكِ بهِ، وهو الحقُّ، إلاّ ما نُقِلَ عن مالك أنَّهُ يقولُ بهِ، مع إنكارِ أصحابهِ لذلك عنهُ؛ ولعلَّ النقلَ إنْ صحَّ عنهُ فالأشبهُ أنَّهُ لم يقُلْ بذلك في كل مصلحةٍ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكليّة الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غيرَ ضروريٍّ، ولا كليّ، ولا وقوعهُ قطعيّ؛ وذلك كما لو تترَّسَ الكفارُ بجماعةٍ من المسلمينِ، بحيث لو كففنا عنهم، لغلبَ الكفَّارُ على دارِ الإسلامِ، واستأصلوا شأفةَ المسلمين؛ ولو رمينا الترسَ وقتلناهم، اندفعتِ المفسدةُ عن كافةِ المسلمين قطعاً، غير أنَّهُ يلزمُ منهُ قتلُ مُسلِمٍ لا جريمةَ لهُ. فهذا القتلُ وإن كان مُناسباً في هذه الصورةِ، والمصلحةُ ضروريّة كليّة قطعيـة، غيرأنَّهُ لم يظهرْ من الشارعِ اعتبارُها ولا إلغاؤها في صورةٍ.

وإذا عُرِفَ ذلك، فالمصالحُ على ما بيّنّا منقسمةٌ إلى ما عهد من الشارع اعتبارُها، وإلى ما عُهد منهُ إلغاؤها. وهذا القسمُ متردّدٌ بينَ ذينك القسمَين، وليس إلحاقُهُ بأحدِهما أولى من الآخرِ، فامتنعَ الاحتجاجُ بهِ دونَ شاهدٍ بالاعتبارِ؛ يُعرِّفُ أنهُ من قبيل المعتبرِ دونَ المُلغى.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ فرعُ تصوُّر وجودِ المناسبِ المرسلِ، وهو غيرُ متصوَّرٍ، وذلك لأنَّا أجمعنا على أنَّ ثَمَّ مصالحَ معتبرة في نظرِ الشارع في بعضِ الأحكام، وأيُّ وصفٍ قُدِّرَ من الأوصافِ المصلحيَّةِ فهو من جنسِ ما اعتُبر وكان من قبيل الملائم الذي أثَّرَ جنسهُ في جنس الحكم، وقد قلتم به، قلنا وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة فهو من جنس المصالح الملغاة، فان كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أنْ يكونَ مُعتبراً، فيلزمُ أنْ يكونَ مُلغًى ضرورة كونهِ من جنسِ المصالح المُلغاةِ، وذلك يؤدّي إلى أن يكونَ الوصفُ الواحدُ معتبراً مُلغًى بالنظرِ الى حكمٍ واحدٍ، وهو مُحالٌ. وإذا كانَ كذلك، فلا بُدَّ من بيانِ كونهِ معتبراً بالجنس القريب منهُ لنأمَنَ الغاءهُ، والكلامِ فيما إذا لم يكن كذلك.

القاعدة الثالثة

في المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين

وتشتملُ على بابين:

الباب الأول

في المجتهدين

و يشتملُ على مقدِّمةٍ ومسائل.

أمَّا المقدمة ففي تعريفِ معنى الاجتهادِ والمجتهد، والمجتهدِ فيهِ.

أمَّا (**الاجتهاد**) فهو في اللغةِ عبارةٌ عن استفراغ الوسع في تحقيقِ أمرٍ من الأمور مستلزمٍ للكلفةِ والمشقَّةِ. ولهذا يُقالُ اجتهدَ فلانٌ في حملِ حجرِ البَزَّارَةِ، ولا يُقال اجتهد في حمل خردلةٍ.

وأمَّا في اصطلاحِ الأصوليّين فمخصوصٌ باستفراغ الوسع في طلبِ الظنِّ بشيء من الأحكامِ الشرعيَّةِ على وجهٍ يُحس من النفسِ العجز عن المزيد فيهِ.

فقولنا: (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءهُ خواصّ مميزةٌ للاجتهادِ بالمعنى الأصولي. وقولنا (في طلب الظنّ) احترازٌ عن الأحكامِ القطعيّةِ وقولنا (بشيء من الأحكامِ الشرعية) ليخرجَ عنهُ الاجتهادُ في المعقولاتِ والحسّاتِ وغيرها. وقولنا: (بحيث يُحسّ من النفسِ العجزُ عن المزيد فيهِ) ليخرجَ عنهُ اجتهادُ المقصر في اجتهادهِ مع إمكان الزيادةِ عليهِ، فإنهُ لا يُعَدُّ في اصطلاحِ الأصوليين اجتهاداً معتبراً.

وأمّا (المجتهدُ) فكلُّ مَن اتَّصفَ بصفةِ الاجتهادِ، ولهُ شرطان.

الشرطُ الأوّل: أن يَعْلَمَ وجودَ الربِّ تعالى، وما يجبُ لهُ من الصفاتِ، ويستحقُّهُ من الكمالاتِ، وأنهُ واجبُ الوُجودِ لذاتِهِ، حيٌّ، عالِمٌ، قادرٌ، مُريدٌ، متكلِّمٌ، حتى يتصوَّر منهُ التكليف، وأن يكونَ مُصَدِّقاً بالرَّسولِ، وما جاء بِهِ من الشرعِ المنقولِ، بما ظهرَ على يدِهِ من المعجزاتِ، والآياتِ الباهراتِ، ليكونَ فيما يسندهُ إليهِ من الأقوالِ والأحكامِ محقِّقاً. ولا يشترطُ أن يكونَ عارفاً بدقائقِ علمِ الكلامِ، متبحراً فيهِ، كالمشاهيرِ من المتكلّمين، بل أن يكون عارفاً بما يتوقَّفُ عليهِ الايمانُ، مما ذكرناهُ؛ ولا يشترَطُ أن يكونَ مستندُ علمهِ في ذلكَ الدليلَ المفصَّلَ، بحيث يكونُ قادراً على تقريرِهِ وتحريرِهِ ودفع الشُّبَهِ عنهُ، كالجاري من عادةِ الفحول، من أهل الأصول، بل أن يكونَ عالماً بأدلَّةِ هذه الأمورِ من جهة الجملةِ، لا من جهةِ التفصيلِ.

الشرطُ الثاني: أن يكونَ عالماً عارفاً بمداركِ الأحكامِ الشرعيةِ وأقسامِها، وطرُقِ إثباتها، ووجوهِ دلالاتِها على مدلولاتِها، واختلافِ مراتبها، والشروط المعتبرة فيها، على ما بيَّناهُ؛ وأن يعرفَ جهاتِ ترجيحها عندَ تعارُضها، وكيفيةَ استثمارِ الأحكامِ منها، قادراً على تحريرِها وتقريرِها، والانفصال عن الاعتراضات الواردةِ عليها. وإنما يتمُّ ذلك بأن يكونَ عارفاً بالرُّواةِ وطرُقِ الجرحِ والتعديلِ، والصحيح والسقيمِ، كأحمد بن حنبل ويحيى بن مَعين، وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ النزولِ، والناسخ والمنسوخ في النصوصِ الاحكامية، عالماً باللغةِ والنحو؛ ولا يُشترَطُ أن يكونَ في اللغةِ كالأصمعي، وفي النحوِ كسيبَوَيْه والخليلِ، بل أن يكونَ قد حصلَ من ذلك على ما يعرفُ به أوضاعَ العربِ والجاري من عاداتهم في المخاطباتِ، بحيث يميزُ بين دلالاتِ الألفاظِ من المطابقةِ، والتضمين، والالتزام، والمفرد والمركَّب، والكليّ منها والجزئيّ، والحقيقة والمجاز، والتواطىء والاشتراكِ، والترادُف والتباين، والنصّ والظاهر، والعامّ والخاصّ، والمُطلق والمقيَّد، والمنطوقُ والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والايماء، ونحو ذلك ممَّا فصَّلناهُ. ويتوقَّف عليه استثمارُ الحكمِ من دليلِهِ.

وذلك كلُّهُ أيضاً إنما يُشترَطُ في حقِّ المجتهد المطلق المتصدّي للحكم والفتوى في جميع مسائلِ الفقه.

وأمّا الاجتهادُ في حكم بعض المسائل، فيكفي فيهِ أنْ يكونَ عارفاً بما يتعلّقُ بتلك المسألةِ، وما لا بُدّ منهُ فيها ولا يضرُّهُ في ذلك جهلهُ بما لا تعلُّقَ لهُ بها، ممّا يتعلّقُ بباقي المسائلِ الفقهيةِ، كما أنَّ المجتهد المطلَقَ قد يكونُ مجتهداً في المسائلِ المتكثّرةِ، بالغاً رتبة الاجتهادِ فيها، وإن كان جاهلاً ببعضِ المسائلِ الخارجة عنها، فإنهُ ليسَ من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميعِ أحكامِ المسائل ومداركها. فإنَّ ذلك ممّا لا يدخلُ تحتَ وسعِ البشرِ. ولهذا نُقِلَ عن مالك أنهُ سُئِلَ عن أربعين مسألةً، فقال في ستٍّ وثلاثين منها «لا أدري».

وأمّا ما فيهِ الاجتهادُ: فما كان من الأحكامِ الشرعيَّةِ دليلُهُ ظني. فقولنا (من الأحكامِ الشرعيّةِ) تمييزٌ لهُ عمّا كان من القضايا العقلية، واللغوية، وغيرها. وقولنا: (دليله ظني) تمييزٌ لهُ عما كان دليلهُ منها قطعيًّا، كالعباداتِ الخمس، ونحوها، فإنها ليستْ محلاً للاجتهادِ فيها، لأنَّ المخطىء فيها يُعدُّ آثماً والمسائل الاجتهادية، ما لا يُعدُّ المخطىء فيها باجتهاده آثماً.

هذا ما أردناهُ من بيانِ المقدّمة. وأمّا المسائلُ فاثنتا عشرة مسألة.

المسألة الأولى

اختلفوا في أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، هل كان متعبّداً بالاجتهادِ فيما لا نصَّ فيهِ؟

فقال أحمدُ بن حنبل. والقاضي أبو يوسف إنَّهُ كان متعبّداً بهِ وقال أبو علي الجبائي وابنُهُ أبو هاشم إنَّهُ لم يكنْ متعبّداً بهِ. وجوَّز الشافعيّ في رسالتهِ ذلك من غيرِ قطعٍ؛ وبهِ قال بعضُ أصحابِ الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصْري. ومن الناسِ من قال إنَّهُ كان لهُ الاجتهادُ في أمورِ الحروبِ، دونَ الأحكامِ الشرعيَّةِ.

والمختارُ جوازُ ذلك عقلاً ووقوعهُ سمعاً.

أمّا الجوازُ العقليّ، فلأنّا لو فرضنا أن اللهَ تعالى تعبَّدهُ بذلك، وقال لهُ: «حكمي عليكَ أن تجتهدَ وتقيسَ» لم يلزمْ عنهُ لذاتهِ مَحالٌ عقلاً، ولا معنى للجوازِ العقليّ سوى ذلك.

وأمّا الوقوعُ السمعيّ فيدلُّ عليهِ الكتابُ، والسُّنَّةُ، والمعقول.

أمّا الكتابُ قولهُ تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأ بْصارِ ﴾[1] أمر بالاعتبارِ على العمومِ لأهلِ البصائرِ، والنبيُّ عليه السلامُ، أجلهم في ذلك، فكان داخلاً في العمومِ، وهو دليلُ التعبُّد بالاجتهادِ والقياسِ، على ما سبق تقريرُهُ في إثباتِ القياسِ على منكريه. وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿ إنَّا أنْزلْنا إليكَ الكِتابَ بِالْحَقِّ لَتحكُمَ بين النَّاسِ بِمَا أَراكَ اللهُ ﴾[2] وما أراهُ يعم الحكمَ بالنصّ، والاستنباطِ من النصوصِ، وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُم في الأمرِ ﴾[3] والمشاورةُ إنَّما تكونُ فيما يحكمُ فيه بطريقِ الاجتهاد لا فيما يحكم فيهِ بطريق الوحي. وأيضاً قولهُ تعالى بطريق العتاب للنبيّ عليه السلامُ، في أسارى بدر، وقد أطلقهم: ﴿ ما كَانَ لِنَبِيٍّ أنْ يَكُونَ لهُ أَسْرَى حتى يُثْخِنَ في الأ رض ﴾[4] فقال عليه السلامُ: «لو نزل من السماء الى الأرض عذابٌ، ما نجا منهُ إلاَّ عُمَر»[5] لأنهُ كان قد أشار بقتلهم، وذلك يدلُّ على أنَّ ذلك كان بالاجتهادِ، لا بالوحي. وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿ عَفَا اللهُ عنكَ! لِمَ أَذِنْتَ لهم؟ ﴾[6] عاتبهُ على ذلك ونسبهُ إلى الخطإِ، وذلك لا يكونُ فيما حكمَ فيه بالوحي، فلم يبقَ سوى الاجتهادِ، وليس ذلك خاصًّا بالنبيّ عليه السلامُ، بل كان غيرهُ أيضاً من الأنبياء متعبّداً بذلك. و يدلُّ عليه قولهُ تعالى: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمانَ إذ يحكُمانِ في الْحَرثِ ﴾[7] الآية؛ وقولهُ: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيمانَ، وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً ﴾[8] وما يُذكَرُ بالتفهيم إنما يكونُ بالاجتهادِ لا بطريقِ الوحي.

وأمّا السُّنَة فما رَوَى الشعبيُّ أنَّهُ كان رسولُ اللهِ، صلَّى الله عليه وسلَّم، يقضِي القضيَّةَ و ينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترِكُ ما قضي به على حاله، و يستقبلُ ما نزل به القرآنُ؛ والحكمُ بغيرِ القرآنِ لا يكونُ إلاَّ باجتهادِ.

---

(1) الحشر، ٢.
(2) النساء، ١٠٥.
(3) آل عمران، ١٥٩.
(4) الأنفال، ٦٧.
(5) حديث: «لو نزل من السماء إلى الأرض عذاب ما نجا منه إلا عمر». رواه ابن مردو يه بلفظ: «لو نزل العذاب ما أخلق إلا ابن الخطاب».
(6) التوبة، ٤٣.
(7) الأنبياء، ٧٨.
(8) الأنبياء، ٧٩.

وأيضاً ما رُويَ عنه أنه قال في مكة لا يُخْتَلا خلاها، ولا يُعضَدُ شجرها. فقال العبَّاسُ: إلاّ الأذْخِر. فقال عليه السلامُ: «إلاّ الأذْخِر»[1] ومعلومٌ أنَّ الوحيَ لم ينزلْ عليه في تلك الحالةِ، فكان الاستثناء بالاجتهاد.

وأيضاً ما رُويَ عنه عليه السلامُ أنَّهُ قال: «العلماء ورثةُ الأنبياء»[2] وذلك يدلُّ على أنَّهُ كان متعبّداً بالاجتهادِ، وإلاّ لما كانت علماء أمَّتِهِ وارثةً لذلك عنهُ، وهو خلافُ الخبرِ.

وأمَّا المعقولُ فمن وجهين:

الأوَّلُ: أنَّ العملَ بالاجتهادِ أشقُّ من العملِ بدلالةِ النصِّ لظهورِهِ؛ وزيادةُ المشقَّةِ سببٌ لزيادةِ الثوابِ، لقولِهِ عليهِ السلامُ، لعائشةَ: «ثوابُكِ على قدرِ نَصَبِكِ»[3] وقولِهِ عليهِ السلامُ: «أفضلُ العباداتِ أحمزُها»[4] أي أشقُّها، فلو لم يكنِ النبيُّ عليهِ السلام عاملاً بالاجتهاد مع عمل أمَّتِهِ بهِ. لزم اختصاصُهم بفضيلةٍ لم توجد لهُ، وهو ممتنعٌ، فإنَّ آحادَ أمَّةِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم لا يكون أفضلَ من النبيِّ في شيء أصلاً.

الثاني: إنَّ القياسَ هو النظرُ في ملاحظةِ المعنى المستنبطِ من الحكمِ المنصوصِ عليه، وإلحاق نظيرِ المنصوصِ به، بواسطةِ المعنى المستنبطِ، والنبيُّ عليه السلامُ، أولى بمعرفةِ ذلك من غيرِهِ لسلامةِ نظرِهِ، وبُعدِهِ عن الخطإِ، والإقرارِ عليه. وإذا عُرِفَ ذلك فقد ترجَّح في نظرِهِ إثباتُ الحكمِ في الفرعِ ضرورةً؛ فلو لم يقضِ به، لكانَ تاركاً لما ظنَّهُ حكماً للهِ تعالى على بصيرةٍ منهُ، وهو حرامٌ بالإجماع.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ في بيانِ الجواز العقليّ، فالاعتراضُ عليه يأتي فيما نذكرهُ من المعقولِ.

وأمّا الآيةُ الأولى: فقد سبقَ الاعتراضُ عليها فيما تقدَّم.

---

(١) حديث: «لا يختلا خلاها». البخاري ومسلم وأحمد وابن ماجة وأبو داود والدارمي.

(٢) حديث: «العلماء ورثة الأنبياء». رواه ابن النجار بزيادة في آخره (يحبهم أهل السماء).

(٣) حديث: «ثوابك على قدر نصبك». متفق عليه من حديث عائشة.

(٤) حديث: «أفضل العبادات أحمزها». روى ابن ماجة «وأفضل الدعاء الحمدلله». وروى الحاكم عن ابن عباس وابن عدي عن أبي هريرة «أفضل العبادة الدعاء» حديث صحيح.

وأما قولهُ تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾(١) أي بما أنزل إليكَ.

وأما الآيةُ الثالثة: فالمرادُ منها المشاوَرةُ في أمورِ الحروبِ والدُّنيا؛ وكذلك العتابُ في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ؟﴾(٢).

وأمَّا عتابُهُ في أسارىٰ بَدر فلَعله كان مخيَّراً بالوحي بين قتل الكل، أو إطلاقِ الكلِ، أو فداء الكل، فأشار بعضُ الأصحاب بإطلاقِ البعضِ دون البعضِ، فنزل العتابُ للذين عيّنوا، لا لرسول الله صلى الله عليه وسلم غير أنهُ وردَ بصيغةِ الجمع في قوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنيا﴾(١) والمرادُ بهِ أولئك خاصَّةً.

وأمَّا الخبرُ الأوَّلُ: فهو مُرسَلٌ ولا حُجَّةَ في المراسيلِ، كما سبق. وإنْ كان حجَّة، غير أنَّهُ يَحتملُ أنَّهُ كان يقضي بالوحي، والوحيُ الثاني يكونُ ناسخاً للأوَّل.

أمَّا الخبرُ الثاني: فيحتملُ أنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، كان مُريداً لاستثناء الأذْخرِ، فسبقَهُ بهِ العبَّاس.

وأمَّا الخبرُ الثالث: فيدلُّ على أنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء فيما كان للأنبياء. ولا نُسلِّمُ أنَّ الاجتهاد كان للأنبياء حتى يكونَ موروثاً عنهم، كيف ويحتملُ أنَّهُ أرادَ بهِ الإرثَ في تبليغ أحكامِ الشرع إلى العامَّةِ، كما كان الأنبياء مبلغين للمبعوث إليهم، ويحتملُ أنَّهُ أرادَ بهِ الإرثَ فيما كان للأنبياء في حفظِ قواعدِ الشريعةِ.

وأمَّا الوجهُ الأوَّل: من المعقولِ، فالثوابُ فيما عظُمَتْ مشقَّتُهُ وإنْ كان أكثرَ، ولكن لا يلزمُ منهُ ثبوتُهُ للنبيّ عليهِ السلامُ، وإلاَّ لما ساغَ لهُ الحكمُ إلاَّ بالاجتهادِ، تحصيلاً لزيادةِ الثوابِ، وهو ممتنعٌ، واختصاصُ علماء الأمَّةِ بذلك دونَ النبيّ عليهِ السلامُ، لا يُوجبُ كونَهم أفضلَ من النبيِّ صلى الله عليه وسلم مع اختصاصهِ بمنصبِ الرسالةِ، ورتبةِ النبوّةِ، وتشريفهِ بالبعثةِ، وهدايةِ الخلق بعدَ الضلالةِ على جهةِ العمومِ.

وأمَّا الوجهُ الثاني: وإن كانَ النبيُّ عليهِ السلامُ، أشدَّ علماً من غيره بمعرفةِ القياسِ،

---

(١) النساء، ١٠٥.
(٢) التوبة، ٤٣.
(٣) الأنفال، ٦٧.

وجهاتِ الاستنباطِ، إلاَّ أنَّ وجوبَ العملِ بهِ في حقِّهِ مشروطٌ بعدمِ معرفةِ الحكمِ بالوحي. وهذا الشرطُ ممَّا لم يتبيَّن في حقِّه، عليه السلامُ، فلا مشروطَ، وهذا بخلافِ علماءِ أمَّتهِ، فافترقا.

وإنْ سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على تعبُّده بالقياسِ والاجتهادِ، غيرَ أنَّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على عدَمِهِ.

وبيانهُ من جهةِ الكتابِ والمعقول، أمَّا الكتاب فقولهُ تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى، إنْ هُوَ إلاَّ وحْيٌ يُوحَى﴾[1] وقولهُ تعالى: ﴿قُلْ ما يَكونُ لي أنْ أبدلَهُ من تلقاءِ نفسِي﴾[2] ﴿إن اتبع إلاَّ ما يُوحي إليَّ﴾[3] وذلك ينفي أنْ يكونَ الحكمُ الصادرُ عنهُ بالاجتهادِ.

وأمَّا المعقولُ فمن عشرةِ أوجهٍ:

الأوَّل: أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، نزل منزلاً، فقيل لهُ: «إنْ كان ذلك عن وحيٍ، فالسمع والطاعة؛ وإنْ كان ذلك عن رأيٍ، فليس ذلك منزلَ مكيدة. فقال: بل هو بالرأيِ» فدلَّ على أنَّهُ تجوزُ مراجعتُهُ في الرأيِ؛ وقد عُلم أنَّهُ لا تجوزُ مراجعتُهُ في الأحكامِ الشرعيَّةِ، فلا تكون عن رأيٍ.

الثاني: أنَّهُ لو كان في الأحكامِ الصادرةِ عنهُ ما يكونُ عن اجتهادٍ لجاز أن لا يجعل أصلاً لغيرِهِ، وأن يخالفَ فيهِ، وأن لا يكفَّر مخالفُهُ، لأنَّ جميعَ ذلك من لوازمِ الأحكامِ الثابتةِ بالاجتهادِ.

الثالث: لو كانَ متعبّداً بالاجتهادِ لأظهرَهُ، ولما توقَّفَ على الوحي فيما كانَ يتوقفُ فيهِ في بعضِ الوقائعِ، لما فيه من تركِ ما وجبَ عليه من الاجتهادِ، واللازمُ ممتنعٌ.

الرابع: أنَّ الاجتهادَ لا يُفيدُ سوى الظنِّ، والنبيُّ عليه السلامُ كان قادراً على تلقّي الأحكامِ من الوحي القاطعِ؛ والقادرُ على تحصيلَ اليقينِ لا يجوزُ لهُ المصيرُ إلى الظنِّ، كالمعاينِ للقبلةِ لا يجوزُ لهُ الاجتهادُ فيها.

---

(١) النجم، ٣.

(٢) يونس، ١٥.

(٣) الأحقاف، ٩.

الخامس: أنَّ الأمورَ الشرعيَّةَ مبنيةٌ على المصالح التي لا علمَ للخلقِ بها. فلو قيل للنبيّ عليهِ السلامُ، احكمْ بما ترى كان ذلك تفويضاً إلى من لا علمَ لهُ بالأصلح، وذلك ممَّا يُوجبُ اختلالَ المصالح الدينيّة والأحكامِ الشرعيّة.

السادس: أنَّ لنا صواباً في الرأي وصدقاً في الخبر، وقد أجمعنا على أنَّ النبيَّ عليه السلامُ، ليس لهُ أن يخبرَ بما لا يعلمُ كونَهُ صدقاً، فكذلك لا يجوزُ لهُ الحكمُ بما لا علمَ لهُ بصوابه.

السابع: أنهُ لو جازَ أن يكون متعبّداً بالاجتهاد لجاز أن يرسل اللهُ رسولاً، ويجعلَ لهُ أن يشرعَ شريعةً برأيه؛ وأن ينسخَ ما تقدّمهُ من الشرائع المنزَلةِ من اللهِ تعالى، وأن ينسخَ أحكاماً أنزلها اللهُ تعالى عليهِ برأيهِ؛ وذلك ممتنعٌ.

الثامن: أنهُ لو جاز صدور الأحكامِ الشرعيَّةِ عن رأيهِ واجتهادهِ فربَّما اورثَ ذلك تهمةً في حقّهِ، وأنهُ هو الواضعُ للشريعةِ من تلقاء نفسهِ، وذلك ممَّا يخلُّ بمقصودِ البعثةِ، وهو ممتنعٌ.

التاسع: أنَّ الاجتهادَ عرضةٌ للخطإِ فوجبَ صيانةُ النبيّ عليهِ السلامُ، عنهُ.

العاشر: أنَّ الاجتهادَ مشروطٌ بعدَمِ النصِّ، وهذا الشرطُ غيرُ متحقّقٍ في حقّ النبيّ عليهِ السلامُ، لأنَّ الوحي متوقّعٌ في حقّهِ في كلّ حالةٍ.

والجوابُ عمَّا ذكروهُ على الآيةِ الأولى، قد سبقَ فيما تقدَّم أيضاً.

وعمَّا ذكروهُ على الآيةِ الثانيةِ من وجهين:

الأوّل: أنَّ الحكمَ بما استنبطَ من المنزلِ يكونُ حكماً بالمنزلِ لأنهُ حكمٌ بمعناهُ. ولهذا قال في آخرِ الآية: ﴿فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأبْصَار﴾[1].

الثاني: أنَّ حكمَهُ بالاجتهادِ. حكمٌ بما أراهُ اللهُ، فتقييدهُ بالمنزلِ خلاف الإطلاق.

وعمَّا ذكروهُ على الآية الثالثة: أنهُ إنَّما أمرَ بالمشاورة في أمرِ الفداء وهو من أحكام الدّين لتعلّقِهِ بأعظمِ مصالح العباداتِ؛ وبتقديرِ أن يكونَ كما ذكروهُ، فهو حجَّةٌ على من

---

(١) الحشر، ٢.

خالفَ فيهِ وبهِ دفعُ ما ذكروا على الآية الرابعة.

وعمّا ذكروهُ على العتابِ في أساري بَدر، فهو على خلافِ عمومِ الخطابِ الوارد في الآية؛ وتخصيصٌ من غيرِ دليلٍ، فلا يصحُّ.

وعمّا ذكروهُ على الخبرِ الأوّل من السُّنّةِ بما بيَّنّاهُ فيما سبقَ من أنَّ المرسلَ حجَّةٌ.

وقولهم: يحتملُ أنهُ كان يحكمُ بالوحي، والوحي الثاني ناسخٌ لهُ. قلنا: النسخُ خلافُ الأصلِ، لما فيهِ من تعطيلِ الدليل المنسوخِ، وذلك وإن كان نسخاً لما حكم بهِ النبيُّ عليهِ السلامُ، غير أنَّ تعطيل دليل الاجتهاد بنسخ حكمِهِ أولى من تعطيل القرآنِ.

وعمّا ذكروهُ على الخبر الثاني أنهُ لو كان الأذْخِرُ مستثنًى فيما نُزِّلَ إليهِ، لكان تأخيرُهُ إلى ما بعدِ قول العبّاس تأخيراً للاستثناء عن المستثنى منهُ مع دعوِ الحاجةِ إلى اتّصاله بهِ حذراً من التلبيسِ خلاف الأصل.

وعمّا ذكروهُ على الخبرِ الثالثِ أنَّ الظاهرَ من قولِهِ: «العلماء ورثة الأنبياء» فيما اختصوا بهِ من العلمِ مُطلقاً؛ فلو لم تكنْ علومُهم الاجتهاديَّة موروثةً عن الأنبياء، لكان ذلك تقييداً للمطلقِ، وتخصيصاً للعامّ، من غير ضرورةٍ، وهو ممتنعٌ. وبهِ يبطلُ ما ذكروهُ من التأويلاتِ.

وعمّا ذكروهُ على الوجهِ الأوّل من المعقولِ إنما يصحُّ أن لو كانَ ذلك مُمكناً في جميع الأحكام، وليس كذلك، فإنَّ الاجتهادَ بالقياسِ يستدعي أصلاً ثابتاً لا بالاجتهاد، قطعاً للتسلسُل.

قولهم: إنَّهُ قد اختصَّ بمنصبِ الرسالة، فلا يكونُ أحدٌ أفضلَ منهُ — قلنا: وإن كان كذلك، غيرَ أنَّ زيادةَ الثوابِ بزيادة المشقة نوع فضيلة، فيبعدُ اختصاصُ أحدٍ من أمَّتهِ بفضيلةٍ لا تكونُ موجودةً في حق النبيِّ عليه السلامُ، وإلاّ كان أفضلَ منهُ من تلك الجهة، وهو بعيدٌ.

وعمّا ذكروهُ على الثاني من المعقولِ أنَّهُ باطلٌ باجتهادِ أهلِ عصرهِ؛ فإنَّهُ كان واقعاً، بدليلِ تقريرِهِ لمعاذ على قوله: «اجتهدُ رأيي» ولم يكنْ احتمالُ معرفة الحكمِ بورود

الوحي إلى النبيِّ عليهِ السلامُ، مانعاً من الاجتهاد في حقّهِ؛ وإنَّما المانعُ وجودُ النصّ، لاحتمالِ وجودهِ.

وعن المعارضة بالآية الأولى أنها إنَّما تتناولُ ما ينطقُ به، واجتهاده من فعله لا من نطقه، والخلاف إنما هو في الاجتهاد لا في النطق.

فإن قيل فإذا اجتهد فلا بد وأن ينطق بحكمِ اجتهادهِ والاخبار عمَّا ظنَّهُ من الحكم، فتكون الآية متناولةً لهُ ومن المعلومِ أنَّ ما ينطقُ بهِ إذا كان مستندهُ الاجتهاد، فليس عن وحيٍ، وإنْ لم يكنْ عن هوىً.

قلنا: إذا كان متعبّداً بالاجتهادِ من قبل الشارعِ، وقيل لهُ: مهما ظننتَ باجتهادِك حكماً، فهو حكمُ الشرعِ، فنطقُهُ بذلك يكونُ عن وحيٍ لا عن هوىً.

وعن الآيةِ الثانيةِ: أنَّها إنَّما تدلُّ على أنَّ تبديلهُ للقرآن ليس من تلقاء نفسِهِ، وإنَّما هو بالوحي؛ والنزاعُ إنَّما وقع في الاجتهادِ، والاجتهادُ وإنْ وقعَ في دلالةِ القرآنِ، فذلك تأويلٌ لا تبديل.

وعن المعارضةِ الأولى من جهةِ المعقول أنَّ المراجعةَ إنما كانتْ في أمرٍ دنيويٍّ متعلّقٍ بالحروبِ، وليس ذلك من المراجعةِ في أحكامِ الشرعِ في شيء.

وعن الثانية: لا نُسلّمُ أنَّ ما ذكروهُ من لوازمِ الأحكامِ الثابتةِ بالاجتهادِ، بدليل إجماعِ الأمّةِ على الاجتهادِ؛ واجتهادُ النبيِّ عليهِ السلامُ، لا يتقاصرُ عن اجتهادِ الأمّةِ الذين ثبتت عصمتهم بقولِ الرسولِ، إن لم يكنْ مترجّحاً عليهِ.

وعن الثالثةِ: أنّهُ لا مانعَ أن يكونَ متعبّداً بالاجتهادِ، وإنْ لم يظهرهُ صريحاً، لمعرفةِ ذلك لما ذكرناهُ من الأدلّةِ. وأمّا تأخرهُ عن جوابِ بعضِ ما كان يُسألُ عنهُ فلاحتمالِ انتظارِ النصّ الذي لا يجوزُ معهُ الاجتهادُ إلى حينِ اليأس منهُ، أو لأنهُ كان في مهلةِ النظرِ في الاجتهادِ فيما سُئِلَ عنهُ، فأنَّ زمانَ الاجتهادِ في الأحكام الشرعيّةِ غيرُ مُقدّر.

وعن الرابعة: النقضُ بما وقع الإجماعُ عليهِ من تعبُّدِ النبيّ عليهِ السلامُ، بالحكمِ بقول

الشهودِ حتّى قال: «إنكم لتختصمونَ إليَّ، ولعلَّ بعضَكم ألحنُ بحجتِّهِ من بعضٍ» [1] مع إمكانِ انتظارهِ في ذلك لنزولِ الوحي الذي لا ريبَ فيهِ.

وعن الخامسة: أنّها مبنيّةٌ على وجوبِ اعتبارِ المصالحِ، وهو غيرُ مُسلَّم، على ما عرفناهُ في علمِ الكلامِ. وإنْ سلّمنا ذلك فلا مانعَ من إلهامِ اللهِ تعالى لهُ بالصوابِ فيما يجتهدُ فيهِ من الحوادثِ كيف وإنَّ ما ذكروهُ منتقضٌ بتعبُّدِ غيرِهِ بالاجتهاد.

وعن السادسة من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: أنها تمثيلٌ من غيرِ جامعٍ صحيحٍ، فلا تكونُ حجّةً.

الثاني: الفرقُ، وهو أنَّ الاخبارَ بما لا يعلمُ كونهُ صادقاً قد لا نأمنُ فيه الكذِبَ، وهو الاخبارُ عن الشيء على خلافِ ما هو عليه، وذلك ممّا لا يجوزُ لأحدٍ الإقدامُ عليه. وأما الاجتهادُ فعلى قولنا بأنَّ كلَّ مجتهدٍ مُصيبٌ، فالنبيُّ أولى أن يكونَ مُصيباً في اجتهادِهِ، والخطأ في الاجتهادِ مبنيٌّ على أنَّ الحكمَ عندَ اللهِ تعالى واحدٌ في كلّ واقعةٍ في نفسِ الأمرِ، وليس كذلك، بل الحكمُ عندَ اللهِ في كلّ واقعةٍ ما أدّى إليه نظرُ المجتهدِ، على ما يأتي تقريرهُ.

الثالث: أن ما ذكروهُ منتقضٌ باجماعِ الأمّة، إذا كان عن اجتهادٍ.

وعن السابعة: أنّها أيضاً تمثيلٌ من غيرِ جامعٍ صحيحٍ كيف وإنّا لا نمنعُ من إرسالِ رسول بما وصفوهُ، لا عقلاً ولا شرعاً، فإن لله تعالى أنْ يفعلَ ما يشاء، ويحكمَ بما يريدُ، ولا سيّما إذا قلنا بأنَّ المصالحَ غيرُ معتبرةٍ في أفعالهِ تعالى. وإن قلنا إنّها معتبرة فلا يبعدُ أنْ يعلمَ اللهُ تعالى المصلحةَ للمكلّفين في إرسالِ رسول بهذهِ المثابةِ، و يعصمهُ عن الخطإِ في اجتهادهِ، كما في إجماعِ الأمّة.

وعن الثامنة: أنَّ التهمةَ منفيةٌ عنهُ في وضعِ الشريعةِ برأيهِ بما دلَّ على صدقهِ فيما يدّعيه من تبليغِ الأحكامِ بجهة الرسالة، من المعجزةِ القاطعة.

---

(1) حديث: «إنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعضٍ». رواه الشيخان وأحمد في مسنده وأبو داود والنسائي والترمذي عن مالك وهو صحيح.

وعن التاسعةِ: أنّا لا نسلّم أنَّ كلَّ اجتهادٍ في الأحكام الشرعيّة عرضةٌ للخطإ، بدليل إجماعِ الصحابة على الاجتهادِ. واجتهادُ النبيّ عليهِ السلامُ، غيرُ مُتقاصرٍ عن اجتهادِ أهلِ الإجماع، فكان معصوماً فيهِ عن الخطإ.

وعن العاشرةِ أنَّ المانعَ من الاجتهادِ دائماً هو وجودُ النصّ لا إمكانُ وجودِ النصِّ؛ ثمَّ ما ذكروهُ منتقِضٌ باجتهادِ الصحابة في زَمَنِ النبيِّ عليهِ السلامُ.

المسألة الثانية

اتّفقوا على جوازِ الاجتهادِ بعدَ النبيّ عليهِ السلامُ؛ واختلفوا في جوازِ الاجتهادِ لمن عاصرَهُ

فذهبَ الأكثرونَ إلى جوازِه عقلاً؛ ومنع منهُ الأقلّون.

ثمَّ اختلفَ القائلون بالجوازِ في ثلاثة أمورٍ:

الأوّل: منهم مَنْ جوَّز ذلك للقضاةِ والوُلاةِ في غيبتِهِ، دون حضوره؛ ومنهم من جوّزهُ مُطلقاً.

الثاني: أنَّ منهم من قال بجوازِ ذلك مُطلقاً إذا لم يوجد من ذلك منعٌ؛ ومنهم من قال: لا يكتفي في ذلك بمجرَّدِ عدَمِ المنعِ، بل لا بدَّ من الإذنِ في ذلك؛ ومنهم من قال: السكوت عنهُ مع العلمِ بوقوعهِ كافٍ.

الثالث: اختلفوا في وقوعِ التعبُّد بهِ سمعاً: فنهم من قال إنَّهُ كان متعبّداً بهِ؛ ومنهم من توقَّف في ذلك مطلقاً، كالجبائي؛ ومنهم من توقَّف في حقِّ من حضرَ، دون من غاب، كالقاضي عبد الجبار.

والمختارُ جوازُ ذلك مُطلقاً وأنَّ ذلك ممّا وقعَ مع حضورهِ وغيبتهِ ظنّاً لا قطعاً.

أمّا الجوازُ العقلي فيدلُّ عليهِ ما دللنا بهِ على جوازِ ذلك في حقِّ النبيّ عليهِ السلامُ، في المسألة المتقدّمة.

وأما بيانُ الوقوعِ: أما في حضرتِهِ فيدلُّ عليهِ قولُ أبي بكر رضي الله عنهُ في حقِّ أبي

قَتادة حيث قتل رجلاً من المشركين، فأخذ سلبَهُ غيرُه لا نقصد إلى أسدٍ من أسْدِ اللهِ يُقاتل عن اللهِ ورسوله فنعطيك سلبهُ. فقال النبيُّ عليهِ السلامُ: «صدق وصدق في فتواهُ»[1] ولم يكنْ قال ذلك بغير الرأي والاجتهادِ.

وأيضاً ما رُوِيَ عن النبيّ عليهِ السلامُ، أنّهُ حكَّم سعدَ بنَ معاذ في بني قُريظة، فحكم بقتِلهم وسَبي ذراريهم، بالرأي، فقال عليهِ السلامُ: «لقد حكمتَ بحكمِ اللهِ من فوقِ سبعةِ أرقعةٍ»[2].

وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنّهُ أمرَ عَمْرَو بن العاصّ وعقبةَ بن عامر الجُهَنِي أن يحكما بين خصمين، وقال لهما: «إنْ أصبتما، فلكما عشرُ حسناتٍ، وإن أخطأتما، فلكما حسنةٌ واحدةٌ».

وأمّا في غيبتهِ، فيدلُّ عليهِ قصةُ معاذ وعتاب بن أسِيد حين بعثهما قاضيين الى اليمن.

فإن قيل: الموجودُ في عصر النبيّ عليهِ السلامُ قادرٌ على معرفة الحكمِ بالنصّ وبالرسول عليهِ السلامُ. والقادرُ على التوصلِ إلى الحكمِ على وجهٍ يُؤمَن فيه الخطأ، إذا عدل الى الاجتهادِ الذي لا يؤمَنُ فيهِ الخطأ، كان قبيحاً؛ والقبيحُ لا يكونُ جائزاً. وأيضاً فإنَّ الحكمَ بالرأي في حضرةِ النبيّ عليهِ السلامُ، من باب التعاطي والافتيات على النبيّ عليهِ السلامُ، وهو قبيحٌ، فلا يكونُ جائزاً. وهذا بخلاف ما بعد النبيّ عليهِ السلامُ. وأيضاً فإنَّ الصحابةَ كانوا يرجعونَ عند وقوعِ الحوادثِ إلى النبيّ عليهِ السلامُ؛ ولو كان الاجتهادُ جائزاً لهم لم يرجعوا إليهِ.

وأمّا ما ذكرتموهُ من أدلّةِ الوقوعِ فهي أخبارُ آحاد لا تقومُ الحجّةُ بها في المسائل القطعيةِ؛ وبتقدير أن تكونَ حجةً، فلعلّها خاصةٌ بمن وردتْ في حقّهِ غير عامةٍ.

والجوابُ عن السؤالِ الأوّلِ ما مرَّ في جوازِ اجتهادِ النبيّ عليهِ السلامُ.

---

(١) حديث: «صدق وصدق في فتواه». حديث أبي قتادة في سلب القتيل. روى مسلم وقال أبو بكر الصديق لاها الله إذاً لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله (ص) صدق فاعطه إياه، فاعطاني.

(٢) حديث: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة». رواه الشيخان والترمذي بلفظ: (لقد حكمت فيهم بحكم الملك).

وعن الثاني أنَّ ذلك، إذا كانَ بأمرِ رسولِ اللهِ وإذنهِ، فيكونُ ذلك من بابِ امتثالِ امرهِ، لا من بابِ التعاطي والافتياتِ عليه.

وعن قولهم: (إنَّ الصحابةَ كانوا يرجعونَ في أحكامِ الوقائعِ الى النبيِّ عليهِ السلامُ) يمكنُ أن يكونَ ذلك فيما لم يظهرْ لهم فيهِ وجهُ الاجتهادِ؛ وإن ظهر، غير أنَّ القادرَ على التوصلِ إلى مقصودهِ بأحدِ طريقين لا يمتنعُ عليهِ العدولُ عن أحدِهما إلى الآخرِ، ولا يخفى أنهُ إذا كان الاجتهادُ طريقاً يتوصلُ بهِ إلى الحكمِ، فالرجوعُ إلى النبيِّ عليه السلامُ، أيضاً طريقٌ آخرُ.

وما ذكروهُ من أنَّ الأخبارَ المذكورةَ في ذلك أخبارُ آحادٍ، فهو كذلك؛ غيرَ أنَّ المدّعي إنَّما هو حصولُ الظنّ بذلك دون القطعِ.

قولهم يحتمل أن يكونَ ذلك خاصًّا بمن وردتْ تلك الأخبارُ في حقهِ ـــ قلنا: المقصودُ من الأخبارِ المذكورةِ إنما هو الدلالةُ على وقوعِ الاجتهادِ في زمن النبيِّ عليه السلامُ، ممَّنْ عاصرَهُ لا بيانُ وقوعِ الاجتهادِ منْ كلِّ من عاصرهُ.

المسألة الثالثة

مذهبُ الجمهورِ من المسلمين أنهُ ليسَ كلُّ مجتهدٍ في العقليَّاتِ مصيباً، وأنَّ الإثمَ غيرُ محطوطٍ عن مخالفِ ملَّةِ الإسلامِ، سواء نظر وعجز عن معرفةِ الحقِّ، أم لم ينظر.

وقال الجاحظُ وعبيدُ اللهِ بن الحسنِ العنبريّ من المعتزلةِ بحطِّ الاثمِ عن مخالفِ ملَّةِ الإسلامِ إذا نظرَ واجتهد فأدَّاهُ اجتهاده الى معتقده، وأنهُ معذورٌ، بخلافِ المعاند. وزاد عُبيدُ اللهِ بن الحسن العنبري بأن قال: كلُّ مجتهدٍ في العقليَّاتِ مُصيبٌ، وهو إن أرادَ بالإصابةِ موافقةَ الاعتقادِ للمعتقَدِ، فقد أحالَ، وخرج عن المعقولِ، وإلاَّ كان يلزمُ من ذلك أن يكونَ حدوثُ العالمِ وقدمهُ في نفس الأمرِ حقًّا عند اختلافِ الاجتهاد، وكذلك في كلِّ قضيةٍ عقليةٍ اعتقد فيها النفي والإثباتِ، بناء على ما أدَّى إليهِ من الاجتهاد، وهو من أمحلِ المحالاتِ؛ وما أظنُّ عاقلاً يذهبُ إلى ذلك. وإن أراد بالإصابةِ أنهُ أتى بما كلِّفَ به ممَّا هو داخلٌ تحت وسعه وقدرته من الاجتهادِ، وأنهُ معذورٌ في المخالفةِ، غير آثمٍ، فهو

ما ذهبَ اليه الجاحظ ُ، وهو أبعدُ عن الأوّلِ في القبح. ولا شكَّ أنهُ غير مُحالٍ عقلاً، وإنما النزاعُ في إحالةِ ذلك وجوازِهِ شرعاً.

وقد احتجَّ الجمهورُ على مذهبهم بالكتابِ، والسُنَّة، واجماع الأمَّةِ.

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[1] وقولهُ: ﴿وَذَٰلِكُم ظَنُّكُم الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُم أَرْدَاكُم﴾[2] وقولهُ تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهم عَلَى شَيْءٍ، أَلاَ إِنَّهم هُمُ الكاذبونَ﴾[3].

ووجهُ الاحتجاجِ بهذهِ الآيات أنَّهُ ذمَّهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك.

وأمَّا السُّنَّةِ فما علم منه عليه السلامُ، علماً لا مِرَاء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر بهم وتعذيبه على ذلك منهم مع العلمِ الضروري بأنَّ كلّ من قاتلهُ وقتلهُ لم يكنْ مُعانِداً بعد ظهورِ الحقّ لهُ بدليلِهِ؛ فإنَّ ذلك ممَّا تُحيلهُ العادةُ. ولو كانوا معذورين في اعتقاداتِهم، وقد أتوا بما كُلِّفوا بهِ، لما ساغ ذلك منهُ.

وأمَّا الإجماعُ فهو أنَّ الأمَّة من السلف قبل ظهورِ المخالفين اتَّفقوا أيضاً على قتال الكفَّار وذمّهم ومهاجرتهم على اعتقاداتِهم؛ ولو كانوا معذورين في ذلك، لما ساغ ذلك من الأمَّة المعصومة عن الخطإ.

فإن قيل: أما الآيةُ الأولى فغاية ما فيها ذمُّ الكفَّار، وذلك غيرُ متحقّقٍ في محلّ النزاعِ، لأنَّ الكفرَ في اللغةِ مأخوذٌ من السترِ والتغطيةِ، ومنهُ يقال: لليل كافر، لأنَّهُ ساترٌ للحوادث، وللحارث كافر؛ لسترهِ الحَبّ، وذلك غيرُ متصوَّر إلاَّ في حقّ المعاند العارفِ بالدليلِ، مع إنكارِهِ لمقتضاهُ، كيف وإنهُ يجبُ حملُ هذه الآية، والآيتين بعدَها على المعاندِ دون غيرِه، جمعاً بينهُ وبين ما سنذكرهُ من الدليل.

---

(١) ص، ٢٧.

(٢) فصلت، ٢٣.

(٣) المجادلة، ١٨.

وأما ما ذكرتموهُ من قتل النبيّ عليهِ السلامُ الكفار، فلا نُسلِّمُ أنَّهُ كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم، بل على أصرارِهم على ذلك، وإهمالهِم لتركِ البحث عمَّا دُعوا إليهِ والكشف عنهُ مع إمكانهِ.

وأمَّا الإجماع فلا يُمكنُ الاستدلال بهِ في محلِّ الخلاف، كيف وإنهُ يُمكنُ حمل فعلِ أهلِ الإجماعِ على ما حمل عليهِ فعل النبيّ عليهِ السلام.

ودليلُ هذهِ التأويلاتِ أنَّ تكليفَهم باعتقاد نقيضِ معتقدِهم الذي أدّى إليهِ اجتهادهم، واستفرغوا الوسعَ فيهِ، تكليفٌ بما لا يُطاقُ، وهو ممتنعٌ، للنصِّ والمعقول.

اما النصُّ، فقولهُ تعالى: ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَها﴾[1].

وأما المعقولُ فهو أنَّ اللهَ تعالى رؤوفٌ بعباده، رحيمٌ لهم، فلا يليقُ به تعذيبُهم على ما لاَ قدرةَ لهم عليهِ.

ولهذا كان الإثمُ مرتفعاً عن المجتهدين في الأحكام الشرعيَّة مع اختلافِ اعتقاداتِهم فيها، بناء على اجتهاداتِهم المؤدِّية إليها؛ كيفَ وقد نُقِلَ عن بعضِ المعتزلةِ أنَّهم أوّلوا قولَ الجاحظِ وابن العنبري، بالحملِ على المسائلِ الكلاميَّة المختلَف فيها بين المسلمين، ولا تكفيرَ فيها، كمسألةِ الرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن، ونحو ذلك؛ لأنَّ الأدلَّة فيها ظنيَّةٌ متعارضةٌ.

الجوابُ عمَّا ذكروهُ على الآيةِ أنَّهُ خلافُ الإجماعِ في صحَّة إطلاق اسمِ الكافرِ على من اعتقدَ نقيضَ الحقّ، وإن كان عن اجتهادٍ.

وقولهم إنَّ الكفرَ في اللغةِ مأخوذٌ من التغطيةِ مُسلَّمٌ، ولكن لا نُسلِّمُ انتفاء التغطية فيما نحنُ فيهِ؛ وذلك لأنَّهُ باعتقادِه لنقيضِ الحقِّ بناء على اجتهادهِ، مغطٍّ للحقّ، وهو غيرُ متوقِّفٍ على علمه بذلك.

وما ذكروهُ من التأويلِ، ففيهِ تركُ الظاهرِ من غيرِ دليلٍ؛ وما يذكرونهُ من الدليلِ، فسيأتي الكلامُ عليه.

---

(١) البقرة، ٢٨٦.

وما ذكروهُ على السُّنّة، فبعيدٌ أيضاً؛ وذلك لأنَّهُ إنْ تعذَّرَ قتلهُم وذمُّهم على ما كانوا قد اعتقدوهُ عن اجتهادِهم واستفراغِ وسعِهم، فهو لازمٌ أيضاً على تعذرِ قتلهم وذمِّهم، على عدمِ تصديقهِ فيما دعاهم إليه، لأنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروض فيمن أفرغ وسعهُ وبذلَ جهدَهُ في التوصُّل إلى معرفة ما دعاهُ النبيُّ صلى الله عليهِ وسلم، إليه، وتعذَّر عليه الوصولُ إليهِ.

وما ذكروهُ في امتناع التمسُّكِ بالإجماع في محلِّ الخلافِ، إنما يصحُّ فيما كان من الإجماع بعدَ الخلافِ، أو حالةَ الخلافِ. وأمَّا الإجماعُ السابقُ على الخلافِ، فهو حجَّةٌ على المخالفِ وقد بيَّنَّا سبقه.

وما ذكروهُ من التأويلِ، فجوابُه كما تقدَّم.

قولُهم إنَّ ذلك يُفضِي إلى التكليفِ بما لا يُطاقُ، لا نُسلِّمُ ذلك؛ فإنَّ الوصولَ إلى معرفةِ الحقِّ مُمكنٌ بالأدلَّةِ المنصوبةِ عليهِ، ووجودِ العقلِ الهادي؛ وغايتُهُ امتناعُ الوقوعِ باعتبارِ أمرٍ خارجٍ؛ وذلك لا يمنعُ من التكليفِ بهِ، وإنَّما يمتنعُ التكليفُ بما لا يكونُ ممكناً في نفسِهِ، كما سبقَ تقريرُهُ في موضعِهِ.

وما ذكروهُ فقد سبق تخريجُهُ أيضاً في مسألةِ تكليفِ ما لا يُطاقُ.

وأمَّا رفعُ الإثمِ في المجتهداتِ الفقهيَّةِ، فإنَّما كان لأنَّ المقصودَ منها إنَّما هو الظنُّ بها، وقد حصل، بخلافِ ما نحنُ فيهِ؛ فأنَّ المطلوبَ فيها ليسَ هو الظنَّ، بل العلمُ، ولم يحصلْ.

وما ذكروهُ من التأويلِ إنْ صحَّ أنَّهُ المرادُ من كلامِ الجاحظِ وابنِ العنبرِي، ففيهِ رفعُ الخلافِ، والعودُ إلى الحقِّ، ولا نزاعَ فيهِ.

المسألة الرابعة

اتَّفق أهلُ الحقِّ من المسلمين على أنَّ الإثمَ محطوطٌ عن المجتهدين في الأحكامِ الشرعيَّةِ، وذهبَ بِشرٌ المريسي وابنُ عُلَيَّة وأبو بكر الأصمّ ونُفاةُ القياسِ، كالظاهريَّةِ والإمامية، إلى أنَّهُ ما من مسألةٍ إلاَّ والحقُّ فيها متعيّنٌ، وعليهِ دليلٌ قاطعٌ؛ فمن أخطأَهُ، فهو آثِمٌ غيرُ كافرٍ؛ ولا فاسقٍ.

وحجّةُ أهلِ الحقّ في ذلك، ما نُقِلَ نقلاً متواتراً لا يدخلهُ ريبةٌ ولا شكٌّ، وعِلُمَ علماً ضروريًا من اختلافِ الصحابةِ فيما بينهم في المسائلِ الفقهيّةِ، كما بيّنّاهُ فيما تقدّم مع استمرارهم على الاختلافِ الى انقراضِ عصرهم، ولم يصدر من أحدٍ منهم نكيرٌ، ولا تأثيمٌ لأحدٍ، لا على سبيلِ الإبهامِ ولا التعيينِ، مع علمنا بأنّهُ لو خالفَ أحدٌ في وجوبِ العباداتِ الخمس وتحريمِ الزنا والقتلِ، لبادروا إلى تخطئتهِ وتأثيمهِ. فلو كانتِ المسائلُ الاجتهاديّةُ نازلةً منزلةَ هذه المسائلِ في كونها قطعيّةً ومأثوماً على المخالفةِ فيها، لبالغوا في الإنكارِ والتأثيمِ، حسب مبالغتهم في الإنكارِ على مَنْ خالفَ في وجوبِ العباداتِ الخمسِ وفي تأثيمهِ؛ لاستحالة تواطئهم على الخطإ، ودلالة النصوصِ النازلةِ منزلة التواتُر على عصمتِهم عنهُ، كما سبق تقريرُهُ في مسائلِ الإجماع.

فإن قيل: فقد وقعَ الإنكارُ من بعضِهم على بعضٍ في العملِ بالرأي والاجتهادِ في المسائلِ الفقهيّةِ، كما ذكرناهُ في إثباتِ القياسِ على منكريهِ؛ ومع الإنكارِ فلا إجماعَ. وإن سلّمنا عدمَ نقلِ إنكارهم لذلك، فيحتملُ أنهم أنكروا ولم ينقلْ إلينا. وبتقديرِ عدمِ صدورِ الإنكارِ منهم ظاهراً، فيحتملُ أنهم أضمروا الإنكارَ والتأثيمَ تقيةً وخوفاً من ثورانِ فتنةٍ وهجومِ آفةٍ.

قلنا: أمّا السؤالُ الأوّلُ فقد أجبنا عنهُ فيما تقدّم. وأمّا الثاني فهو خلاف مقتضى العادة؛ فإنهُ لو وُجدَ الإنكارُ، لتوفّرتِ الدواعي على نقلهِ، واستحال في العادةِ كتمانُهُ، كما نُقِلَ عنهمُ الإنكارُ على الخوارجِ ومانعي الزكاةِ وغيرِ ذلك. وبمثل هذا يندفع أيضاً ما ذكروهُ من السؤالِ الثالثِ.

المسألة الخامسة

المسألةُ الظنيةُ من الفقهيّاتِ إمّا أن يكونَ فيها نصٌّ، أو لا يكون: فإن لم يكنْ فيها نصٌّ فقد اختلفوا فيها: فقال قومٌ: كلُّ مجتهدٍ فيها مُصيبٌ، وإن حكم اللهُ فيها لا يكونُ واحداً بل هو تابعٌ لظنّ المجتهدِ، فحكمُ اللهِ في حقّ كلّ مجتهدٍ ما أدّى إليهِ اجتهادُهُ، وغلبَ على ظنّهِ، وهو قولُ القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه.

وقال آخرون: المصيبُ فيها واحدٌ، ومَنْ عداهُ مخطيء، لأنَّ الحكمَ في كلّ واقعةٍ لا

يكونُ إلاَّ مُعيَّناً، لأنَّ الطالبَ يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوبُ هو الأشبهُ عند الله في نفس الأمرِ بحيث لو نزلَ نصٌّ، لكان نصًّا عليهِ.

لكن منهم من قال بأنَّهُ لا دليلَ عليهِ؛ وإنما هو مثل دفينٍ يُظفَرُ بِهِ حالةَ الاجتهاد بحكم الاتفاق؛ فمن ظفرَ بهِ، فهو مُصيبٌ ومن لم يُصبْهُ فهو مخطيء.

ومنهم من قال: عليهِ دليلٌ، لكن اختلفَ هؤلاء: فمنهم من قال إنهُ قطعيٌّ، ثمَّ اختلفَ هؤلاء: فمنهم من قالَ بتأثيمِ المجتهدِ بتقديرِ عدَمِ الظفر بهِ ونقض حكمه، كأبي بكر الأصمّ وابن عُلَيَّة وبشر المريسي؛ ومنهم من قالَ بعدَمِ التأثيمِ لخفاء الدليلِ وغموضهِ، فكان معذوراً، ومنهم من قال إنهُ ظنيٌّ، فمن ظفر بهِ، فهو مُصيبٌ، ولهُ أجرانِ، ومَنْ لم يُصبْهُ، فهو مخطيء، ولهُ أجرٌ واحدٌ. وهذا هو مذهبُ ابن فَوْرك والاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني. ومنهم من نُقِلَ عنهُ القولانِ: التخطئة والتصويب، كالشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والأشعريّ.

وأمّا إن كان في المسألةِ نصٌّ، فإن قصَّرَ في طلبهِ، فهو مخطيء آثمٌ لتقصيرهِ فيما كُلِّفَ بهِ من الطلبِ. وإن لم يُقصِّر فيهِ، وأفرغَ الوسعَ في طلبهِ، لكن تعذَّر عليهِ الوصولُ إليهِ، إمّا لبعدِ المسافةِ، أو لإخفاء الراوي لهُ وعدمِ تبليغهِ، فلا إثمَ، لعدَمِ تقصيرهِ، وهل هو مُخطيء أو مُصيبٌ؟ ففيهِ من الخلاف ما سبق.

والمختارُ إنما هو امتناعُ التصويبِ لكلِّ مجتهدٍ؛ غير أنَّ القائلينَ بذلك قد احتجُّوا بحججٍ ضعيفةٍ لا بُدَّ من الإشارةِ إليها والتنبيهِ على ما فيها، ثمَّ نذكر بعد ذلك ما هو المختار.

الحجة الأولى: من جهةِ الكتابِ قولهُ تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُليمانَ إذْ يَحكُمانِ في الحَرثِ إذْ نَفَشَتْ فيهِ غَنَمُ القَوْمِ، وكنَّا لحُكْمِهم شَاهِدِين، فَفَهَّمْناها سُليمانَ﴾[1] ووجه الاحتجاجِ به أنه خصَّصَ سليمان بفهمِ الحقِّ في الواقعة، وذلك يدلُّ على عدمِ فهمِ (داود) لهُ؛ وإلاَّ لما كان التخصيصُ مُفيداً، وهو دليلُ اتحاد حكمِ اللهِ في الواقعة، وأنَّ المصيبَ واحدٌ. وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿لعَلِمَهُ الذينَ يستَنْبطونهُ منهم﴾[2] وقولهُ تعالى:

(١) الأنبياء، ٧٨-٧٩.
(٢) النساء، ٨٣.

﴿ وما يعلمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ في العلمِ ﴾[1] ولولا أنَّ في محلِّ الاستنباطِ حكماً مُعيّناً، لما كان كذلك وأيضاً قولهُ تعالى: ﴿ وَلاَ تَتَفرَّقُوا فيهِ ﴾[2] ﴿ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا ﴾[3] ﴿ وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِين تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا ﴾[4] وذلك أيضاً يدلُّ على اتحاد الحقِّ في كل واقعةٍ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ على الآية الأولى: غايةُ ما فيها تخصيصُ سليمان بالفهم، ولا دلالةَ له على عَدَمِ ذلك في حقِّ (داود) إلاّ بطريق المفهومِ، وليس بحجّةٍ، على ما تقرَّر في مسائل المفهومِ. وان سلّمنا أنّهُ حجةٌ، غير أنهُ قد رُوِيَ أنَّهما حَكَما في تلك القضيةِ بالنصّ حكماً واحداً، ثمّ نسخَ اللهُ الحكمَ في مثل تلك القضيةِ في المستقبلِ، وعَلِمَ (سليمانُ) بالنصّ الناسخِ دونَ (داود) فكان هذا هو الفهمُ الذي أضيفَ إليه. والذي يدلُّ على هذا قولهُ تعالى: ﴿ وكلاًّ آتينا حُكْماً وعِلْماً ﴾[5] ولو كان أحدُهما مُخطئاً لما كان قد أتى في تلك الواقعة حكماً وعلماً. وإن سلّمنا أنَّ حكمهما كان مختلفاً، لكن يحتملُ أنهما حكما بالاجتهادِ مع الأذنِ فيهِ، وكانا محقَّين في الحكمِ، إلاّ أنهُ نزل الوحي على وفقِ ما حَكَمَ بهِ سليمانُ، فصارَ ما حكمَ بهِ حقًّا متعيّناً بنزولِ الوحي بهِ، ونسبَ التفهيمَ إلى سليمانَ بسببِ ذلك. وإنْ سلّمنا أنَّ داودَ كانَ مُخطئاً في تلك الواقعةِ، غير أنَّهُ يحتملُ أنَّهُ كان فيها نصٌّ اطّلع عليهِ سليمانُ دون داودَ، ونحنُ نُسلّمُ الخطأَ في مثلِ هذهِ الصورةِ، وإنما النزاعُ فيما إذا حكماً بالاجتهاد، وليس في الواقعة نصٌّ.

وعلى الآية الثانية والثالثة: أنّهُ يجبُ حملُها على الأمور القطعيّة دونَ الاجتهاديّة. ودليله قولهُ تعالى: ﴿ لَعلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطونهُ مِنْهم ﴾[6] وقولهُ تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ في العلمِ ﴾[7] والقضايا الاجتهاديّةُ لا علمَ فيها، وإن سلّمنا أنَّ المرادَ بها القضايا الاجتهاديّةُ، فقولهُ تعالى: ﴿ لَعلِمَهُ الذين يَسْتَنْبِطونَهُ منهم ﴾ وقولهُ تعالى: ﴿ وما يعلمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ والراسخون في العلم ﴾ يدلُّ على تصويب المستنبطين والراسخين في العلم؛ وليسَ فيهِ ما يدلُّ على تصويبِ البعضِ منهم دونَ البعضِ، بل غايةُ الدلالةُ

---

(1) آل عمران، ٧.
(2) الشورى، ١٣.
(3) الأنفال، ٤٦.
(4) آل عمران، ١٠٥.
(5) الأنبياء، ٧٩.
(6) النساء، ٨٣.
(7) آل عمران، ٧.

بمفهومهِ على عدَمِ ذلك في حقّ العوامِ ومن ليس مِنْ أهلِ الاستنباطِ والرسوخِ في العلمِ.

وعلى الآياتِ الدالَّةِ على النهي عن التفرُّقِ، أنَّ المرادَ منها إنما هو التفرُّقُ في أصلِ الدين والتوحيد، وما يُطلَبُ فيهِ القطعُ دون الظنّ. و يدلُّ على ذلك أنَّ القائلين بجواز الاجتهادِ، مُجمِعونَ على أنَّ كلَّ واحدٍ من المجتهدين مأمورٌ باتباع ما أوْجبَهُ ظنُّهُ، ومنهيٌّ عن مخالفتهِ، وهو أمرٌ بالاختلافِ، ونهيٌ عن الاتفاق في المجتهداتِ.

الحجَّة الثانية: من جهة السنَّةِ قولهُ عليه السلامُ: «اذا اجتهد الحاكمُ فأصاب، فلهُ أجرانِ؛ وإن أخطأ، فلهُ أجرٌ واحد»[1] وذلك صريحٌ في انقسام الاجتهاد الى خطإٍ وصواب.

ولقائلٍ أن يقولَ: نحنُ نقولُ بموجبِ الخبر، وأنَّ الحاكمَ إذا أخطأ في اجتهادهِ، فلهُ أجرٌ واحدٌ، غير أنَّ الخطأ عندنا في ذلك إنما يتصوّرُ فيما إذا كان في المسألة نصٌّ، أو إجماعٌ، أو قياسٌ جليٌّ، وخفِيَ عليه بعدَ البحثِ التامّ عنهُ؛ وذلك غيرُ متحقّقٍ في محلّ النزاع، أو فيما إذا أخطأ في مطلوبه من ردّ المالِ الى مستحقّهِ بسبب ظنّهِ صدقَ الشهودِ، وهم كاذبون، أو مغالطة الخصمِ، لكونه أخصمَ من خصمه، وألحنَ بحجَّته، لا فيما وجبَ عليهِ من حكمِ اللهِ تعالى. ولهذا قالَ عليهِ السلامُ: «إنَّما أحكمُ بالظاهرِ، وإنكم لتختصمونَ إليَّ، ولعلَّ أحدَكم ألحن بحجَّتهِ من صاحبهِ فمن حكمتُ لهُ بشيءٍ من مالِ أخيهِ، فلا يأخذهُ، فإنَّما أقطعُ لهُ قطعةً من النار»[2].

الحجة الثالثة: من جهة الإجماعِ أنَّ الصحابة أجمعوا على اطلاقِ لفظ الخطإِ في الاجتهاد: فمن ذلك ما رُويَ عن أبي بكر أنَّهُ قال: «أقول في الكلالة برأيي، فإنْ يكنْ صواباً، فمن الله، وإنْ يكنْ خطأً فمنّي ومن الشيطان؛ واللهُ ورسولهُ منهُ بريئانِ» ومن ذلك ما رُويَ عن عُمَر أنهُ حكم بحكمٍ، فقال رجلٌ حضرَهُ هذا، واللهِ! الحقُّ. فقال

---

(١) حديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب...». متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة ورواه الحاكم والدارقطني من حديث عقبة بن نافع.

(٢) حديث: «إنما احكم بالظاهر وإنكم لتختصمون إلي...». رواه مالك وأحمد في مسنده والبيهقي وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة. وقد ورد بلفظ: «إنما أنا بعشر وأنكم لتختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو يتركها».

عُمَر: إنَّ عُمَرَ لا يدري أنهُ أصابَ الحقَّ، لكنهُ لم يألُ جُهداً» ورُوِيَ عنهُ أنهُ قال لكاتبه: «اكتبْ هذا ما رأى عُمَرُ، فإنْ يكنْ خطأً فمنهُ؛ وإنْ يكنْ صواباً، فمن اللهِ» وأيضاً قولهُ في جواب المرأة التي ردَّت عليه النهيَ عن المبالغة في المهر «أصابتْ امرأةٌ وأخطأ عُمَر» ومن ذلك ما روي عن عليٍّ، رضيَ اللهُ عنه، أنهُ قال في المرأة التي استحضرها عُمَرُ فأجْهَضَتْ ما في بطنها، وقد قال له عثمان وعبدُ الرحمن بنُ عوف: إنما أنت مؤدِّبٌ، لا نرى عليك شيئاً، «إن كانا قد اجتهدا فقد اخطآ، وإن لم يجتهدا، فقد غشَّاكَ، أرى عليك الديةَ» ومن ذلك ما رُوِيَ عن ابنِ مسعود أنَّهُ قال في المفوَّضة «أقولُ فيها برأيي، فإنْ كان صواباً، فمن اللهِ ورسولِهِ، وان كان خطأً، فمني ومن الشيطانِ» ومن ذلك ما رُوِيَ أنَّ عليًّا وابنَ مسعودٍ وزيداً، رضيَ اللهُ عنهم، خطَّأوا ابنَ عباسٍ في تركِ القولِ بالعولِ، وأنكر عليهم ابنُ عباس قولَهم بالعول بقولِهِ: «مَنْ شاء أن يُبَاهِلَني باهَلْتهُ، إنَّ الذي أحصى رملَ عَالج عدداً، لم يجعلْ في مالٍ واحدٍ نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذانِ نصفانِ ذهباً بالمالِ، فأين موضعُ الثلث؟» ومن ذلك ما رُوِيَ عن ابنِ عباسٍ أنَّهُ قال: «ألا يتَّقِي اللهَ زيدُ بنُ ثابت يجعلُ ابنَ الابنِ ابناً، ولا يجعلُ أبا الأبِ أباً» إلى غيرِ ذلك من الوقائعِ، ولم يُنكر بعضُهم على بعضٍ في التخطئةِ، فكان ذلك إجماعاً على أنَّ الحقَّ من أقاويلهم ليس إلاَّ واحداً.

ولقائلٍ أن يقولَ: نحنُ لا نُنكِرُ وقوعَ الخطإِ في الاجتهادِ، لكن فيما إذا لم يكنِ المجتهدُ أهلاً للاجتهادِ، أو كانَ أهلاً، لكنَّهُ قصَّرَ في اجتهادهِ، أو إنْ لم يقصِّر لكنَّهُ خالفَ النصَّ أو الإجماعَ أو القياسَ الجليَّ، أو في مطلوبهِ دون ما وجبَ عليهِ من حكمِ اللهِ، كما سبق تقريرُهُ في جواب السُنَّة. وأمَّا ما تمَّ فيهِ الاجتهادُ من أهلهِ، ولم يُوجَد لهُ مُعارض مُبطلٌ، فليسَ فيما ذكروهُ من قضايا الصحابةِ ما يدلُّ على وقوع الخطإ فيهِ.

الحجة الرابعة: من جهةِ المعقولِ من ستةِ أوجُهٍ.

الأوَّل: أنَّ الاجتهادَ مكلَّفٌ بهِ بالإجماعِ، فعندَ اختلافِ المجتهدين في حكمِ الحادثةِ، ومصيرِ كلِّ واحدٍ إلى مُناقضةِ الآخر إمَّا أن يكون اجتهاد كل واحد منهما مستنداً إلى دليل، أو لا دليل لواحد منهما، أو أن الدليل مستند أحدهما دون الآخر فإنْ كان الأوَّل، فالدليلانِ المتقابلانِ إمَّا أنْ يكونَ أحدُهما راجحاً على الآخرِ، أو هُما متساويانِ: فإنْ كان أحدُهما راجحاً، فالذاهبُ إليهِ مُصيبٌ، ومخالفهُ مُخطيء. وإنْ كان الثاني،

فقتضاهما التخييرُ أو الوقفُ؛ فالجازمُ بالنفي أو الإثبات يكونُ مُخطئاً. وإن كانَ لا دليلَ لواحدٍ منهما، فهما مُخطئانِ. وإن كانَ الدليلُ لأحدِهما دونَ الآخرِ فأحدُهما مُصيبٌ، والآخرُ مُخطيء لا محالة.

الثاني أنَّ القولَ بتصويبِ المجتهدين يُفضي عند اختلافِ المجتهدينَ بالنفي والإثباتِ، أو الحِلّ والحرمة، في مسألةٍ واحدةٍ، الى الجمع بين النقيضين، وهو محالٌ؛ وما أفضى إلى المُحال يكون مُحالاً.

الثالث: أنَّ الأمَّةَ مُجمعةٌ على تجويزِ المناظرةِ بين المجتهدين، ولو كان كلُّ واحدٍ مُصيباً فيما ذهبَ إليه؛ لم يكنْ للمناظرةِ معنى ولا فائدةٌ، وذلك لأنَّ كلَّ واحدٍ يعتقدُ أنَّ ما صار إليه مُخالِفُهُ حقٌّ، وأنهُ مُصيبٌ فيه. والمناظرةُ: إما لمعرفةِ أنَّ ما صار إليه خصمهُ صوابٌ، أو لردّهِ عنهُ: فإنْ كان الأوّل، ففيه تحصيلُ الحاصلِ. وإن كان الثاني، فقصد كلّ واحدٍ لردّ صاحبه عمّا هو عليه، مع اعتقادِهِ أنّهُ صوابٌ يكون حراماً.

الرابع: أنَّ المجتهدَ في حالة اجتهادهِ، إمّا أنْ لا يكونَ لهُ مطلوبٌ، أو يكونَ: فإنْ كان الأوّل، فهو مُحالٌ، إذِ المجتهدُ طالبٌ، وطالبٌ لا مطلوبَ لهُ مُحالٌ. وإنْ كان الثاني، فطلوبهُ متقدّمٌ على اجتهادهِ ونظرهِ؛ وذلك مع عدمِ تعينِ المطلوب في نفسه مُحالٌ.

الخامس: أنهُ لو صحَّ تصويبُ كلّ واحدٍ من المجتهدين، لوجبَ عندَ الاختلافِ في الآنيةِ بالطهارةِ والنجاسةِ أنْ يُقضَي بصحَّةِ اقتداء كلّ واحدٍ من المجتهدين، بالآخرِ، لاعتقادِ المأمومِ صحّةَ صلاة إمامِهِ.

السادس: أنَّ القولَ بتصويبِ المجتهدينَ يلزمُ منهُ أمورٌ ممتنعةٌ فيمتنعُ.

الأوّلُ: أنهُ إذا تزوَّجَ شافعيٌّ بحنفيةٍ، وكانا مجتهدَين، وقال لها: «أنت بائنٌ» فإنهُ بالنظرِ إلى ما يتعقدُهُ الزوجُ من جوازِ الرجعة تجوزُ لهُ المراجعةُ، والمرأةُ بالنظرِ إلى ما تعتقدُهُ من امتناعِ الرجعةِ يَحرُمُ عليها تسليمُ نفسِها إليه؛ وذلك ممّا يُفضِي إلى منازعةٍ بينهما لا سبيلَ إلى رفعها شرعاً، وهو مُحالٌ.

الثاني: أنهُ إذا نكح واحدٌ امرأةً بغيرِ وليّ، ونكحها آخرُ بعدَهُ بوليٍّ، فليزمُ من صحَّةِ المذهبين حِلُّ الزوجةِ للزوجين، وهو مُحالٌ.

الثالث: أنَّ العاميَّ إذا استفتى مجتهدين، واختلفا في الحكم، فإمَّا أن يعملَ بقوليهما، وهو مُحالٌ، أو بقولِ أحدِهما، ولا أوْلويَّة، وإمَّا لا بقول واحدٍ منهما، فيكون متحيراً، وهو ممتنعٌ ولقائلٍ أنْ يقول على الوجهِ الأول: إنَّ المختارَ إنما هو القسمُ الأوَّل من أقسامِهِ.

قولهم: الدليلانِ إمَّا أن يتساويا؛ أو يترجَّحَ أحدُهما على الآخر ــ قلنا: في نفس الأمر أو في نظر الناظرِ؟ الأوَّل ممنوعٌ، وذلك لأن الأدلَّةَ في مسائلِ الظنونِ ليستْ أدلَّةً لذواتِها وصفات أنفسها، حتى تكونَ في نفس الأمر متساويةً في جهةِ دلالتِها، أو متفاوتةً، وإن كانَ في نظرِ الناظرِ، فلا نُسلِّمُ صحَّةَ هذهِ القسمةِ، بل كلُّ واحدٍ منهما راجحٌ في نظرِ الناظرِ الذي صارَ إليهِ؛ وذلك لأنّ الأدلةَ الظنيةَ ممَّا تختلفُ باختلافِ الظنونِ، فهي أمورٌ إضافيةٌ غيرُ حقيقيةٍ، كما أنَّ ما وافق غرضَ زيدٍ، فهو حسنٌ بالنسبةِ إليه، وإن كان قبيحاً بالنسبةِ الى من خالف غرضهُ. وعلى هذا، فلا تخطئةَ على ما ذكروهُ. وإنْ سلَّمنا أنَّ الدليلين في نفسيهما لا يخرجانِ عن المساواةِ أو الترجيح لأحدِهما على الآخر، غير أنَّ النزاعَ إنما هو في الخطإِ بمعنى عدَمِ الإصابةِ لحكمِ اللهِ في الواقعةِ، لا بمعنى عدَمِ الظفر بالدليلِ الراجحِ؛ ولا يلزمُ من عدَمِ الظفر بالدليل الراجح عدَمُ الظفرِ بحكمِ اللهِ في الواقعةِ، لأنَّ حكمَ الله تعالى عندَنا عبارةٌ عمَّا أدَّى إليه نظرُ المجتهدِ وظنُّهُ، لا ما أدَّى إليه الدليلُ الراجحُ في نفسِ الأمرِ.

وعلى الوجه الثاني: أنَّ التناقض إنما يلزمُ أنْ لو اجتمعَ النفي والإثباتُ، والحِلُّ والحرمةُ، في حقِّ شخصٍ واحدٍ، من جهةٍ واحدة؛ أمَّا بالنظر الى شخصين، فلا. ولهذا، فإنَّ المَيْتَةَ تَحِلُّ للمضطرِّ، وتحرمُ على غيرِهِ؛ وإفطارُ رمضان مباحٌ للمريضِ والمسافرِ، ومن لهُ عذرٌ، دونَ غيرِهِ، وفيما نحنُ فيه كذلك: فأن مَنْ وجبَ عليه الحكمُ بالحلِّ الذي أدَّاهُ نظرهُ إليه، غير مَنْ وجب عليه الحكمُ بالتحريم الذي أدَّاهُ نظرهُ إليه. ثمَّ لو كان ذلك ممتنعاً، لما وجب على كلِّ واحدٍ من المجتهدين في القبلةِ؛ إذا أدَّى اجتهاده الى خلافِ ما أدَّى إليه اجتهاد الآخر، التوجُّهُ الى الجهةِ التي غلب على ظنه أنَّها جهة القبلة، كتحريم التوجُّهِ إليها بالنسبةِ الى الآخر، ولما حَرُم على كل واحدٍ ما وجبَ على الآخرِ، وهو ممتنعٌ.

وعلى الثالثِ: أنَّ فائدةَ المناظرة غيرُ منحصرةٍ فيما ذكروهُ، بل لها فوائدُ أُخَر تجبُ المناظرة لها، أو تُستَحَبُّ.

فالأولى: كالمناظرة لتعرُّفِ انتفاء الدليلِ القاطعِ الذي لا يجوزُ معهُ الاجتهاد، أو لطلبِ تعرُّفِ الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهدِ، حتى يجزمَ بالنفي أو الإثباتِ، أو يحل له الوقفُ أو التخيير لكونه مشروطاً بعدمِ الترجيح.

والثانية: كالمناظرة التي يُطلبُ بها تذليلُ طرق الاجتهادِ والقوّة على استثمارِ الأحكامِ من الأدلَّةِ واستنباطِها منها، وشحذِ الخاطرِ وتنبيهِ المستمعينِ على مداركِ الأحكام ومآخذِها، لتحريك دواعيهم إلى طلبِ رتبةِ الاجتهادِ، لنيلِ الثوابِ الجزيلِ وحفظِ قواعدِ الشريعةِ.

وعلى الرابع: أنَّ مطلوبَ المجتهد ما يؤدّي إليهِ نظرُهُ واجتهادُهُ لا غير. وذلك غيرُ مُعيّنٍ، لا عندَهُ ولا عند الله ـ تعالى.

وعلى الخامس: أنَّ ما ذكروهُ إنَّما يلزمُ أنْ لو كانَ القضاء بصحَّةِ صلاةِ المأمومِ ـ مُطلقاً، وليس كذلك. وإنَّما هي صحيحة بالنسبةِ إليهِ، غيرُ صحيحةٍ بالنسبةِ إلى مخالفهِ. وشرط صحَّة اقتداء المأموم ـ بالإمامِ اعتقادُ صحَّةِ صلاةِ إمامهِ بالنسبةِ إليهِ.

وعلى السادس: أما الإلزامُ الأوّلُ، فلا نُسلِّمُ إفضاء ذلك الى منازعةٍ لا ترتفعُ، لأنهُ يمكن رفعُها فيما فرضوهُ من الصورة برفعِ الأمر الى حاكمٍ من حكّام المسلمين، أو محكّم منهم، فما حكم بهِ وجبَ اتباعهُ، كيف وإنَّ ما ذكروهُ لم يكنْ لازماً من القولِ بتصويب المجتهدين، بل إنما كان لازماً من القولِ بأنهُ يجب على كلِّ مجتهدٍ اتباعُ ما أوجبهُ ظنُّهُ، وسواء كان مُخطئاً أو مصيباً، لأنَّ المصيبَ غيرُ معينٍ؛ وذلك مُتَّفقٌ عليهِ، فما هو جوابٌ لهم ههنا فهو جوابُ الخصمِ في قولهِ بالتصويب.

وإمّا الإلزامُ الثاني فنقولُ أي النكاحين وُجِدَ من معتقدٍ صحتّهِ أوّلاً فهو صحيحٌ، والنكاحُ الثاني باطلٌ، لكونهِ نكاحاً لزوجةِ الغيرِ؛ وإن صدرَ الأوّلُ ممّن لا يعتقدُ صحّتهُ، كالنكاح بلا وليٍّ من الشافعيّ فهو باطلٌ، والثاني صحيحٌ.

وأمّا الإلزامُ الثالث، فنقول: حكمُ العاميّ عند تعارضِ الفتاوى في حقّهِ حكمُ تعارضِ الدليلين في حقِّ المجتهد من غيرِ ترجيح. وحكم المجتهدِ في ذلك إمّا التوقّفُ أو التخيير، على ما يأتي والأقربُ في ذلك أن يُقالَ الأصلُ عدمُ التصويب، والأصلُ في كلِّ متحقّقٍ دوامهُ، إلاّ ما دلّ الدليلُ على مخالفتهِ. والأصلُ عدمُ الدليلِ المخالفِ فيما نحنُ فيهِ،

فيبقى فيه على حكم الأصل. غير أنّا خالفناه في تصويب واحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ للإجماع، ولا إجماعَ فيما نحن فيهِ، فوجبَ القضاء بنفيهِ.

فإن قيل: وإن كانَ الأصل عدم الدليل المخالف للنفي الأصلي إلاَّ أنهُ قد وُجِدَ، ودليله من جهةِ الكتاب، والسُّنَّةِ، والإجماع، والمعقول.

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى في حقِّ داود وسليمان: ﴿وكُلاًّ آتينا حُكماً وَعِلماً﴾[1] ولو كانَ أحدُهما مُخطئاً لما كان ما صارَ إليهِ حكماً لله، ولا علماً.

وأمّا السُّنَّةُ فقولُهُ عليهِ السلامُ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتُم اهتديتم» ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنهُ عليهِ السلامُ، جعل الاقتداء بكلِّ واحدٍ من الصحابةِ هُدىً، مع اختلافِهم في الأحكامِ نفياً وإثباتاً، كما بيّنّاهُ قبل. فلو كان فيهم مخطيء، لما كان الاقتداء بهِ هُدىً، بل ضلالةً.

وأمّا الإجماعُ فهو أنَّ الصحابةَ اتّفقوا على تسويغ خلافِ بعضِهم لبعضٍ، من غيرِ نكيرٍ منهم على ذلك، بل ونعلمُ أنَّ الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام، ولم يُنكِر عليهم مُنكِرٌ. ولو تُصوّر الخطأ في الاجتهادِ، لما ساغَ ذلك من الصحابةِ، كما لو يُسوّغوا ترك الإنكارِ على مانعي الزكاةِ، وكلّ مُنكرٍ أنكروهُ.

وأمّا من جهةِ المعقولِ، فمن سبعةِ أوجهٍ.

الأوّل: أنهُ لو كان الحقُّ متعيّناً في بابِ الاجتهادِ في كل مسألة لنصب الله تعالى عليهِ دليلاً قاطعاً، دفعاً للإشكالِ، وقطعاً لحجّةِ المحتج، كما هو المألوف من عادةِ الشارع في كلّ ما دعا إليهِ؛ ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿رُسُلاً مبشّرين ومُنذِرين، لئلا يَكُونَ للناسِ على اللهِ حجّةٌ بعد الرسلِ﴾[2] وقولهُ تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنَ رسُولٍ إلاَّ بلسانِ قومهِ ليَبين لهم﴾[3] وقولهُ تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أهلكْناهم بعذاب مِنْ قبلِهِ لقالوا: ربّنا لولاَ أرسلتَ إلينا رسولاً﴾[4] ولو كان عليهِ دليلٌ قاطعٌ، لوجبَ الحكمُ على مخالفهِ بالفسقِ والتأثيم، كالمخالف في العقلياتِ.

---

(١) الأنبياء، ٧٩.
(٢) النساء، ١٦٥.
(٣) ابراهيم، ٤.
(٤) طه، ١٣٤.

الثاني: أنهُ لو كان الحقُّ في جهةٍ واحدة، لما ساغ لأحدٍ من العامَّةِ تقليدُ أحد من العلماء، إلاّ بعد الاجتهادِ والتحرّي فيمن يقلّدهُ، وليس كذلك. وحيث خُيِّرَ في التقليدِ دلَّ على التساوِي بين المجتهدين، فإنَّ الشرعَ لا يُخيِّرُ إلاَّ في حالةِ التساوي.

الثالث: أنهُ لو كانَ الحقُّ في جهةٍ واحدةٍ، لوجبَ نقضُ كل حكمٍ خالفه، كما قالَهُ بشر المَرِيسي والأصمّ. وحيث لم ينقضْ دلَّ على التساوي.

الرابع: أنهُ لو كانَ الحقُّ في جهةٍ واحدة، لما وجب على كلِّ واحدٍ من المجتهدين اتباعُ ما أوجبهُ ظنُّهُ، ولا كان مأموراً بهِ، لأنَّ الشارعَ لا يأمرُ بالخطإِ، وحيث كان مأموراً باتباعهِ، دلَّ على كونهِ صواباً.

الخامس: أنهُ لا خلافَ في ترجيحِ الأدلَّةِ المتقابلةِ في المجتهداتِ بما لا يستقلُّ بإثباتِ أصلِ الحكمِ ولا نفيهِ، فدلَّ على أنَّ الدليلَ من الجانبين ما هو خارجٌ عن الترجيحِ، فالدليلُ على كلِّ واحدِ من الحكمينِ قائمٌ، فكان حقًّا.

السادس: أنَّ حصرَ الحقّ في جهةٍ واحدةٍ ممَّا يُفضِي إلى الضيقِ والحرجِ، وهو منفيٌّ بقولهِ تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عليكُم في الدِّينِ مِنْ حرَجٍ ﴾[1] وقولهِ تعالى: ﴿ يُريدُ الله ُبكم اليُسْرَ، ولا يُريدُ بكم العُسْر ﴾[2].

السابع: أنهُ لو كانَ المجتهدُ مُخطئاً، لما علم كونهُ مغفوراً لهُ، واللازمُ ممتنعٌ. وبيانُ الملازمةِ أنهُ لو كانَ مُخطئاً، فلا يخلو: إمَّا أنْ لا يجوّزَ كونُهُ مُخطئاً، أو يجوّزَ كونُهُ مُخطئاً: الأوَّلُ مُحالٌ، فإنَّ من قالَ بالتخطئةِ لم يُعيِّن الخطأ في واحدٍ، بل أمكنَ أنْ يكونَ قائلاً بالنفي أو الإثباتِ. والثاني فلا يخلو: إمَّا أن يعلمَ مع تجويزِ كونهِ مُخطئاً، أنهُ قد انتهى في النظرِ إلى الرتبةِ التي يُغفَرُ لهُ بتركِ ما بعدَها، أو لا يعلمُ ذلك: الأوَّلُ مُحالٌ، فإنَّ المجتهدَ لا يُميِّزُ ما بينَ الرتبتين. وإنْ كان الثاني، فهو مجوّزٌ لتركِ النظر الذي إذا أخلَّ بهِ بعد النظرِ الذي انتهى إليهِ لا يكونُ مغفوراً لهُ، وذلك ممتنعٌ مُخالِفٌ لإجماعِ الأمَّةِ على ثوابِ كلِّ مجتهدٍ وغفران ما أخلَّ بهِ من النظر.

---

(١) الحج، ٧٨.

(٢) البقرة، ١٨٥.

والجوابُ عن الآيةِ أنَّ غايتَها الدلالةُ على أنَّ كلَّ واحدٍ منهما أوتيَ حكماً وعلماً، وهو نكرةٌ في سياقِ الإثباتِ، فيخصُّ، وليس فيه ما يدلُّ على أنهُ أوتيَ حكماً وعلماً فيما حكم به. وقد أمكن حملُ ذلك على أنهُ أوتيَ حكماً وعلماً بمعرفةِ دلالاتِ الأدلَّةِ على مدلولاتِها، وطرقِ الاستنباطِ، فلا يبقى حجَّةً في غيره.

وعن السُّنَّةِ أنَّ الخبرَ، وإنْ كانَ عامًّا في الأصحابِ والمقتدين بهم، غير أنَّ ما فيهِ الاقتداء غير عامٍّ؛ ولا يلزمُ من العمومِ في الأشخاصِ، العمومُ في الأحوالِ. وعلى هذا، فقد أمكنَ حملهُ على الاقتداء في الروايةِ عن النبيّ عليهِ السلامُ، لا في الرأي والاجتهادِ. وقد عمل به فيه، فلا يبقى حجَّةً فيما عداهُ، ضرورة إطلاقه.

وعن الإجماعِ أنهُ إنما لم يُنكر بعضُ الصحابةِ على بعضٍ المخالفةَ، لأنَّ المخطيء غيرُ معيّنٍ؛ ومع ذلك، فهو مأمورٌ باتباعِ ما أوجبَهُ ظنُّهُ، ومُثابٌ عليه. والذي يجبُ إنكارُهُ من الخطإِ ما كانَ مُخطئهُ معيّناً، وهو منهيٌّ عنهُ. وما نحنُ فيه ليس كذلك.

وعن الشبهةِ الأولى من المعقولِ: لا نُسلِّمُ أنهُ لو كان الحكمُ في الواقعةِ معيَّناً لنصب اللهُ عليه دليلاً قاطعاً، إذ هو مبنيٌّ على وجوبِ رعايةِ الحكمةِ في أفعالِ اللهِ تعالى؛ وقد أبطلناهُ في كتُبنا الكلاميَّةِ. وإنْ سلَّمنا وجوبَ رعايةِ الحكمةِ، ولكن لا مانعَ أنْ تكونَ الحكمةُ طلب الظنِّ بذلكِ الحكمِ، بناء على الأدلَّةِ الظنيَّةِ، لا طلبَ العلمِ به لنيلِ ثوابِ النظرِ والاجتهادِ. فإنَّ ثوابَهُ لزيادةِ المشقَّةِ فيه أزيد، على ما قالَ عليه السلامُ: «ثوابُكَ على قدرِ نَصَبِكَ» وإنْ لم تظهر فيه حكمةٌ، فلا مانعَ من اختصاصه بحكمةٍ لا يعلمها سوى الربّ تعالى.

وعن الثانية أنهُ إنما خُيِّرَ العاميُّ في التقليدِ لمن شاء، لكونه لا يقدرُ على معرفةِ الأعلمِ دونَ معرفةِ مأخذِ المجتهدين، ووجه الترجيح فيه. وذلك ممَّا يخرجهُ عن العاميَّةِ، ويمنعهُ من جوازِ الاستفتاء، بل غايةُ ما يقدرُ على معرفته كونُ كلِّ واحدٍ منهما عالماً أهلاً للاجتهادِ، ومنْ هذهِ الجهةِ قد استويا في نظرِهِ، فلذلك كانَ مُخيَّراً حتَّى إنهُ لو قدرَ على معرفةِ الأعلمِ ولو بإخبارِ العلماء بذلك، لم يَجُزْ لهُ تقليدُ غيرِهِ.

وعن الثالثةِ: أنَّهُ إنَّما امتنعَ نقضُ ما خالفَ الصوابَ لعدمِ معرفةِ الصوابِ من الخطإِ.

وعن الرابعة: أنها منقوضة بما إذا كان في المسألة نصّ أو إجماع ولم يعلم بهِ المجتهد بعد البحث التام فإن الحكم فيها معيَّن، ومع ذلك فالمجتهد مأمورٌ باتباع ما أوجبه ظنهُ.

وعن الخامسة: أنّا وإن سلّمنا أنَّ الترجيحَ قد يكونُ بما لا يستقلُّ بالحكمِ، فلا يمنعُ ذلك من اعتبارِهِ جزءاً من الدليلِ. وعلى هذا فالمرجوحُ لا يكونُ دليلاً؛ وإنْ كان دليلاً، لكنْ لا نُسلِّمُ جوازَ ترتُّبِ الحكمِ على المرجوحِ مع وجودِ الراجحِ في نفسِ الأمرِ.

وعن السادسةِ: أنَّ الحرَجَ إنّما يلزمُ من تعيينِ الحقِّ أن لو وجبَ على المجتهدين اتباعُهُ قطعاً. أمّا إذا كان ذلك مفوَّضاً إلى ظنونهم واجتهاداتهم، فلا. كيف ويلزمُ على ما ذكروهُ ما إذا كانَ في المسألةِ نصٌّ أو إجماعٌ، فإنَّ الحكمَ فيها يكونُ معيَّناً، وان لزمَ منهُ الحرَجُ.

وعن السابعةِ: بمنعِ ما ذكروهُ من الملازمةِ، وذلك لأنَّ الكلامَ إنّما هو مفروضٌ فيما إذا علمَ المجتهدُ من نفسهِ انتهاءهُ في الاجتهادِ واستفراغ الوسعِ إلى حدٍّ يقطعُ بانتفاء قدرتهِ على المزيدِ عليهِ، وذلك هو ضابطُ العلمِ بكونهِ مغفوراً لهُ ما وراءهُ.

المسألة السادسة

اتَّفقوا في الأدلَّةِ العقليَّةِ المتقابلة بالنفيِ والإثبات، على استحالةِ التعادُل بينها.

وذلك، لأنَّ دلالةَ الدليلِ العقلي يجبُ أنْ يكون مدلولُها حاصلاً، فلو تعادَل الدليلانِ في نفسيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما، كالدليل الدال على حدوثِ العالمِ، والدالّ على قدمهِ؛ ويلزمُ من ذلك اجتماعُ النقيضينِ، وهو مُحالٌ.

واختلفوا في تعادلِ الأماراتِ الظنيَّةِ. فذهبَ أحمد بن حنبل والكَرخيّ الى المنع من ذلك؛ وذهب القاضي أبو بكر والجُبَّائي وابنُهُ واكثرُ الفقهاء الى جوازِهِ، وهو المختارُ. وذلك، لأنهُ لو استحالَ تعادلُ الأمارتَينِ في نفسيهما، فإمَّا أن يكونَ ذلك مُحالاً في ذاته، أو لدليلٍ خارجٍ: الأوّلُ ممتنعٌ، فإنَّا لو قدَّرنا ذلك، لم يلزمْ عنهُ لذاته مُحالٌ عقلاً، وإن كان الدليلُ من خارجٍ عقليًّا كان أو شرعيًّا، فالأصلُ عدَمهُ. وعلى مدَّعيهِ بيانُهُ.

فإن قيل: إذا قيلَ بتعادلِ الأمارتين، فإمَّا أن يُعمَلُ بكلّ واحدةٍ منها، أو بأحديهما دونَ الأخرى، أو لا يعملَ ولا بواحدةٍ منها: الأوّلُ مُحالٌ، لما فيهِ من الجمعِ بين

النقيضين؛ والثاني محالٌ، لأنهُ إمَّا أن يُعمَلَ بواحدةٍ منها على طريقِ التعيين أو الإبهام: فإن كان على طريقِ التعيين، فلا أَوْلَويَّةَ مع التساوِي وإنْ كانَ على سبيلِ التخيير، فهو ممتنعٌ لوجوهٍ ثلاثةٍ.

الأول: أنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ على امتناعِ تخيير المكلَّفين في مسائلِ الاجتهاد.

الثاني: أنَّ التخيير إباحةٌ للفعلِ والتركِ، وهو عَمَلٌ بأمارةِ الإباحة، وهو ممتنعٌ. لما سبق.

الثالث: أنهُ يلزمُ منهُ جوازُ تخييرِ الحاكمِ للمتخاصمين، وكذلك المفتي للعاميِّ، بين الحكم ونقيضهِ، وأن يحكمَ لزيدٍ بحكمٍ، ولعمروٍ بنقيضهِ، وأن يحكمَ في يومٍ بحكمٍ، وفي الغدِ بنقيضهِ، وذلك محالٌ، والثالث أيضاً محالٌ، لما فيهِ من الجمعِ بين النقيضين، ولأنَّ وضعَ الأمارتينِ يكونُ عبثاً، والعبثُ في تصرُّفاتِ الشارعِ ممتنعٌ. وأيضاً فإنَّ الحكمَ عندَ اللهِ تعالى في الواقعةِ لا يكونُ إلاَّ واحداً، على ما سبق تقريرُهُ في المسألةِ المتقدّمةِ، وهو الذي وقعَ عليهِ اختيارُكم، فلو تعادلت الأمارتانِ، لزمَ من ذلك التضليلُ والحيرةُ في إصابة الحقّ، وهو ممتنع على الشارع الحكيم.

والجوابُ عن الشبهةِ الأولى بمنع الحصرِ فيما ذكروهُ، إذ قد أمكنَ قسمٌ ثالثٌ، وهو العملُ بمجموعهما، بأن يكونا كالدليلِ الواحدِ، ومقتضاهما الوقفُ أو التخييرُ. وإنْ سلَّمنا امتناعَ ذلك، فما المانعُ من العمل بإحداهما على طريقِ التخييرِ بأنْ يَعملَ المكلَّفُ بما شاء منهما، إنْ شاء أثبتَ، وإنْ شاء نفي.

قولهم: إنَّ الأمّةَ مُجمِعةٌ على امتناعِ تخييرِ المكلَّف في مسائلِ الاجتهاد — قلنا: متى إذا ترجّح في نظرِه إحدى الأمارتين، أو إذا تعادلتا؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ، والثاني ممنوعٌ، ولا بُعد في التخييرِ عند التعارُضِ مع التساوِي، نازلاً منزلةَ ورودِ التخييرِ من الشارعِ بلفظِ التخييرِ، كما في خصالِ الكفّارةِ، أو كما في التخييرِ بين إخراجِ الحِقاقِ، وبناتِ اللّبُونِ، عندما إذا اجتمعَ في مالهِ مائتان من الإبل بقولهِ عليهِ السلامُ: «في كلّ أربعينَ بنتُ لبون، وفي كلّ خمسين حِقّةٌ»(١) فإنهُ إن أخرج أربعَ حِقّاقٍ، فقد عملَ بالنصّ، وإنْ أخرجَ خمسَ بناتِ لَبُون، فقد عمل بالنصّ.

---

(١) حديث: «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حق. رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد والطبراني.

قولهم: إنَّ التخييرَ إباحةٌ للفعلِ والتركِ، وهو عملٌ بأمارةِ الإباحةِ، وتركٌ لِلأمارةِ الوجوب ـــ قلنا: إنَّما يلزمُ ذلك أن لو كانَ التخييرُ بين الفعلِ والتركِ مُطلقاً، وليس كذلك. وإنَّما هو تخييرٌ في العملِ بأحدِ الحكمين؛ مشروطاً بقصدِ العملِ بدليله، كما في التخييرِ بينَ القصرِ في السفرِ والإتمامِ، بشرطِ قصدِ العملِ بدليلِ الرخصةِ، أو دليلِ الإتمام.

قولهم إنهُ يلزمُ منهُ جوازُ تخييرِ الحاكمِ للخصمَين، والمفتي للعامي، بين الحكمَين المتناقضين، ليس كذلك، بل التخييرُ إنَّما هو للحاكمِ والمفتي في العملِ بإحدى الأمارتين عند الحكمِ والفتوى، فلا بدَّ من تعين ما اختارهُ، دفعاً للنزاعِ بين الخصومِ، وللتحيرُّ عن المستفتي. وأمَّا حكمُهُ لزيدٍ بحكمٍ ولعمروٍ بنقيضهِ، فغيرُ ممتنعٍ، كما لو تغيرَّ اجتهادهُ. وكذلك الحكمُ في يومٍ وبنقيضهِ في الغدِ؛ وإنما يمتنعُ ذلك أن لو كانَ المحكومُ عليهِ واحداً، لما فيهِ من اضرارِ المحكومِ عليهِ بالحكمِ لهُ بحلِّ النكاحِ والانتفاعِ بالملكِ في وقتٍ، وتحريمهِ عليهِ في وقتٍ آخرَ. وإنْ سلَّمنا امتناعَ التخييرِ، فما المانعُ من تركِ العمل بهما، والقول بتساقطهما.

قولهم إنهُ يلزمُ منهُ الجمعُ بين النقيضين. إنما يلزمُ ذلك أن لو اعتقدَ نفي الحلِّ والإباحة. وأمَّا إذا لم يعتقد شيئاً من ذلك، فلا.

قولهم إنَّ وضعَ الأمارتين يكونُ عبثاً، فهو مبنيٌّ على وجوبِ رعايةِ الحكمةِ في أفعالِ اللهِ تعالى، وقد أبطلناهُ في مواضعهِ. وبتقديرِ التسليمِ، فلا يمتنعُ استلزامُ ذلك لحكمةٍ استأثرَ الله تعالى بالعلمِ بها دون المخلوقين. كيف وقد أمكنَ أن تكونَ الحكمةُ فيهِ إيقاف المجتهد عن الجزمِ بالنفي أو الإثبات.

وعن الشبهةِ الثانية: أنّا وإن سلَّمنا أنَّ الحكمَ في المسألة لا يكونُ إلاَّ واحداً، ولكن ما المانعُ من تعادُلِ الأماراتِ.

قولهم يلزمُ منهُ التحيُّر والتضليل، إنما يلزمُ ذلك أن لو كان مكلَّفاً بإصابةِ ما هو الحكمُ عندَ الله تعالى، وليس كذلك. وإنما هو مكلَّفٌ بما أوجبهُ ظنُّهُ، على ما سبق. فإن لم يغلبْ على ظنّهِ شيء، ضرورةَ التعادل، كان الواجبُ التخييرَ أو التوقُّفَ أو التساقط..

المسألة السابعة

فيما يصحُّ نسبتهُ من الأقوال إلى المجتهد، وما لا يصحُّ

ولا خلافَ في صحَّةِ اعتقاد الوجوب والتحريم، أو النفي والإثبات معاً، في مسألتين مختلفتين، كوجوب الصلاةِ وتحريمِ الزنا، وفي اعتقاد الجمع بينَ الأحكامِ المختلفة التي لا تَقابلَ بينها في شيء واحدٍ، كالتحريم ووجوب الحدّ، ونحوِه، وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادَين على البدل، كالاعتداد بالأطْهار والحيض أو فعلين غير متضادَّين كخصال الكفَّارة.

وأمَّا اعتقادُ حكمين متقابلين في شيء واحدٍ على سبيلِ البدلِ، فقد اختلفوا فيهِ، وبيَّنَّا مأخذَ القولينِ في المسألةِ المتقدِّمةِ، وما هو المختارُ في ذلك.

وأمَّا ما يُقالُ في هذهِ المسألةِ: للمجتهِدِ الفلانيّ قولانِ، فلا يخلو إما أن يكونا منصوصين في تلك المسألة، أو أحدهما منصوص عليه والآخر منقول، فإن كان الأوَّل فلا يخلو إمَّا أن يكونَ التنصيصُ عليهما في وقتَين، أو في وقتٍ واحدٍ فإنْ كان ذلك في وقتين، فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ التاريخُ معلوماً أو غيرَ معلومٍ: فإنْ كان الأوَّل، فالقولُ الثاني ناسخٌ للأوَّلِ، وهو الذي يجبُ إسنادُهُ إليه، دونَ الأوَّلِ، لكونهِ مرجوعاً عنهُ. وإنْ قيلَ إنَّ الأوَّلَ قولُهُ، فليس إلاَّ بمعنى أنَّهُ كان قولاً لهُ، لا بمعنى أنَّهُ الآن قولُهُ ومعتقَدُهُ؛ وإنْ كانَ الثاني، فيجبُ اعتقادُ نسبةِ أحدِهما إليهِ والرجوع عن الآخر، وإن لم يكنْ ذلك معلوماً ولا مُعيَّناً. وعلى هذا، فيمتنعُ العملُ بأحدِهما قبلَ التبيينِ، لاحتمالِ أن يكونَ ما عملَ بهِ هو المرجوعُ عنهُ. وهذا، كما إذا وجدنا نصَّين، وعلمنا أنَّ أحدَهما ناسخٌ للآخرِ، ولم يتبيَّن لنا الناسخُ من المنسوخِ، فإنَّهُ يمتنعُ العملُ بكلّ واحدٍ منهما، لاحتمالِ أنْ يكونَ ما عُملَ بهِ هو المنسوخَ. وكذلك الراوي، فإنَّهُ إذا سمع كتاباً من الأخبار سوى خبرٍ واحدٍ منهُ، وأشكلَ عليهِ ما سمعهُ عن غيرِهِ، فإنَّهُ لا يُجوزُ لهُ روايةُ شيء منهُ، لاحتمال أن يكونَ ذلك ما لم يَروِهِ.

وأمَّا إنْ كان التنصيصُ عليهما في وقتٍ واحدٍ، فإمَّا أن ينصَّ على الراجح منهما بأن يقولَ: « وهذا القولُ أولى »، أو يفرع عليهِ دون الآخرِ، فيظهر من ذلك أنَّ قولَهُ وما يجبُ

أنْ يكونَ معتقداً لهُ هو الراجحُ دونَ المرجوحِ. وأمّا أن لا يوجدَ منهُ ما يدل على الترجيح، كما نُقِلَ عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة، فلا يخلو إمّا أنّهُ ذكر ذلك بطريقِ الحكايةِ لأقوال من تقدّم، فلا تكون أقوالاً لهُ. وإمّا أنْ يكونَ ذلك بمعنى اعتقادهِ للقولين، وهو محالٌ. وذلك لأنَّ دليلي القولين إمّا أن يكونَ أحدهما راجحاً على الآخرِ في نظرهِ، أو هما متساويانِ. فإنْ كان الأوّل فاعتقادُهُ لحكمِ الدليل المرجوح ممتنعٌ. وإنْ كان الثاني، فاعتقادُهُ للتحريمِ والإباحةِ معاً، في شيء واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ محالٌ. وإنْ كان معنى القولَين التخييرَ بين الحكمين أو التردُّد والشكَّ، كتردُّدِ الشافعيِّ في التسميةِ، هل هي آيةٌ من أوّلِ كلِّ سورةٍ؟ فذلك مما لا يصحُّ معهُ نسبةُ القولَين إليهِ. ولهذا فإنَّ من قالَ بالتخييرِ بينَ خصال الكفارةِ لا يُقالُ إنَّ لهُ في الكفارةِ أقوالاً. وكذلك من شكَّ في شيء وتردَّد فيهِ، لا يُقال: لهُ فيهِ أقوالٌ؛ وإنَّما يمكنُ تصحيحُ ذلك بأن يحملَ قولهُ: (في المسألةِ قولانِ) على أنّهُ قد وجد فيها دليلَين متعارضَين، ولا موجودَ سواهما، إمّا نصّانِ، أو استصحابانِ، كما إذا اعتقَ عن كفارتهِ عبداً غائباً منقطع الخبر. فإنّ الأصلَ بقاء حياتهِ، والأصلُ بقاء اشتغالِ الذمّةِ؛ أو أصلان مختلفان، والمسألةُ مشابهةٌ لكلّ واحدٍ من الأصلين على السويّةِ؛ ويمكنُ أنْ يقولَ بكلّ واحدٍ منها قائلٌ، فقولهُ بوجودِ هذا الاحتمالِ، وهذا الاحتمالِ، قولان، لكنهُ ليسَ قولاً بحكمٍ شرعيّ.

وأمّا إن كانَ منصوصاً عليهِ والآخرُ منقولاً، فذلك إنما يتصوَّرُ في صورتين متناظرتين؛ وعند ذلك، فلا يخلو إمّا أنْ يظهرَ بين الصورتين فارقٌ، أو لا يظهرَ: فإن ظهرَ بينهما فارقٌ، فالنقلُ يكونُ ممتنعاً. وإنْ لم يظهر بينهما فارقٌ، وكان الإمامُ قد نصّ على حكمِ الصورتين، فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ قد نصّ عليهما في وقتين، أو في وقتٍ واحدٍ.

فإن كان في وقتين: فإمّا أن يكونَ التاريخُ معلوماً، أو غير معلومٍ، فإن كان معلوماً، فتنصيصهُ على الحكمِ الأخيرِ، يستلزمُ ثبوتَ مثله في الصورة المنصوص عليها، أوّلاً، ضرورة عدمِ الفرقِ؛ و يلزمُ من ذلك رجوعهُ عن الحكمِ المنصوص عليهِ أوّلاً. وإن لم يكن التاريخ معلوماً، فيجبُ اعتقادُ اشتراك الصورتَين في أحد الحكمين، وهو ما نصّ عليهِ آخراً، وإنْ لم يكنْ معلوماً بعينهِ. وعلى هذا، فلا يمكنُ العمل بأحدهما على سبيل التعيين، لجواز أنْ يكون هو المرجوعَ عنهُ، كما أسلفناه، وأما إن نصّ على حكمي الصورتين في وقت واحد، فهو كما لو نصّ عليهما في صورة واحدة، وقد عُرف ما فيهِ.

المسألة الثامنة

اتَّفقوا على أنَّ حكمَ الحاكمِ لا يجوزُ نقضهُ في المسائل الاجتهاديَّةِ لمصلحة الحكمِ، فإنهُ لو جاز نقضُ حكمهِ إمَّا بتغيير اجتهادهِ، أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقضُ الحكمِ بالنقض، ونقض نقض النقض، الى غير النهاية. و يلزمُ من ذلك اضطرابُ الأحكامِ، وعدمُ الوثوق بحكمِ الحاكمِ، وهو خلافُ المصلحة التي نُصبَ الحاكم لها. وإنما يمكنُ نقضهُ بأن يكونَ حكمهُ مخالفاً لدليلٍ قاطعٍ؛ من نصٍّ أو اجماعٍ أو قياسٍ جليّ، وهو ما كانت العلةُ فيهِ منصوصةً، أو كان قد قُطعَ فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرعِ، كما سبق تحقيقهُ. ولو كان حكمهُ مخالفاً لدليلٍ ظنيّ من نصٍّ أو غيرهِ؛ فلا يُنقَضُ ما حكم بهِ بالظنِّ، لتساويهما في الرتبةِ ولو حكم على خلاف اجتهاده، مُقلِّداً لمجتهدٍ آخر، فقد اتَّفقوا على امتناعهِ، وإبطال حكمهِ، ولو كان الحاكم مُقلِّداً لأمامٍ، وحكم بحكمٍ يُخالفُ مذهب إمامهِ؛ فإن قضينا بصحةِ حكمِ المقلِّدِ ضرورة عدمِ المجتهدِ في زماننا، فنقضُ حكمهِ مبنيٌّ على الخلافِ في أنهُ هل يجوزُ لهُ تقليدُ غير إمامهِ؟ فإن منعنا من ذلك، نقض، وإلاَّ فلا. وأمَّا المجتهدُ إذا أدَّاهُ اجتهادهُ الى حكمٍ في حق نفسهُ، كتجويز نكاح المرأةِ بلا وليٍّ. ثمَّ تغيَّر اجتهادهُ، فإمَّا أن يتصل بذلك حكمُ حاكمٍ آخر، أو لا يتصل: فإن كان الأوَّل لم يُنقض الاجتهادُ السابقُ. نظراً الى المحافظةِ على حكم الحاكم ومصلحتهِ. وإن كان الثاني، لزمَهُ مفارقةُ الزوجةِ، وإلاَّ كان مستديماً لحِلِّ الاستمتاع بها على خلافِ مُعتَقدهِ، وهو خلافُ الإجماع. وأمَّا إن كان قد أفتى بذلك لغيرهِ؛ وعمل ذلك الغيرُ بفتواهُ. ثم تغيَّر اجتهادهُ، فقد اختلفوا في أنَّ المقلِّدَ هل يجبُ عليهِ مفارقةُ الزوجةِ، لتغيُّر اجتهاد مُفتيهِ. والحقُّ وجوبهُ، كما لو قلَّد مَنْ ليس لهُ أهليةُ الاجتهادِ في القبلةِ، مَن هُو من أهل الاجتهادِ فيها، ثمَّ تغيَّر اجتهادهُ الى جهةٍ أخرى في أثناء صلاةِ المقلِّدِ لهُ، فإنهُ يجبُ عليهِ التحوُّلُ الى الجهةِ الأخرى، كما لو تغير اجتهاده هو في نفسهُ.

المسألة التاسعة

المكلف اذا اجتهد في مسألة حصلت له أهلية الاجتهاد فيها اتفقوا على انه لا يجوز له تقليد غيره في خلاف ما أوجبه ظنة

المكلّفُ إذا كان قد حصلتْ لهُ أهليةُ الاجتهادِ بتمامها في مسألةٍ من المسائلِ، فإن اجتهدَ فيها، وأدّاهُ اجتهادهُ الى حكمٍ فيها، فقد اتّفق الكلُّ على أنه لا يجوزُ لهُ تقليدُ غيرِه من المجتهدين، في خلاف ما أوجبهُ ظنُّهُ، وترك ظنهِ.

وإنْ لم يكنْ قد اجتهدَ فيها، فقد اختلفوا فيهِ. فقال أبو علي الجُبَّائي: الأولى لهُ أن يجتهدَ، وإن لم يجتهد وترك الأولى، جاز لهُ تقليد الواحد من الصحابةِ؛ إذا كان مترجِّحاً في نظرهِ على غيرهِ ممّن خالفهُ؛ وإن استوَوا في نظرهِ يخيّر في تقليدِ مَنْ شاء منهم؛ ولا يجوزُ لهُ تقليدُ من عداهم. وبهِ قال الشافعيُّ في رسالتهِ القديمةِ. ومن الناس من قال: يجوزُ لهُ تقليدُ الواحد من الصحابة أو التابعين، دون من عداهم، قال محمد بن الحسن: يجوزُ تقليدُ العالِمِ لمن هو أعلم منهُ، ولا يقلد من هو مثله أو دونه، وسواء كان من الصحابة أو غيرهم، وقال ابن سُريج: يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه إذا تعذّر عليهِ وجهُ الاجتهاد. وقال أحمدُ بن حنبلٍ واسحقُ بن رَاهُوَيه وسُفْيان الثَّوري يجوز تقليد العالِمِ للعالِمِ مُطلقاً. وعن أبي حنيفة في ذلك روايتان. وقال بعضُ أهلِ العراق: يجوزُ تقليد العالِم فيما يُفتي بهِ، وفيما يخصُّهُ. ومنهم مَنْ قال بجواز ذلك فيما يخصُّهُ دون ما يُفتي بهِ. ومن هؤلاء من خصَّص ذلك بما يُفوتُ وقتُهُ لو اشتغلَ بالاجتهاد. وذهب القاضي أبو بكر وأكثرُ الفقهاء الى منع تقليد العالِمِ للعالِمِ، سواء كان أعلمَ منهُ، أو لمْ يكن. وهو المختارُ.

إلاَّ أنَّ القائلينَ بذلك قد احتجُّوا بحججٍ ضعيفةٍ لا بُدَّ من ذكرها والتنبيهِ على ضعفِها، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ.

الحجة الأولى: أنَّ مَنْ لهُ أهليَّةُ الاجتهادِ مُتمكنٌ من الاجتهادِ، فلا يجوزُ مع ذلك مصيرُهُ إلى قولِ غيرِه، كما في العقليّاتِ.

الثانية: أنَّهُ لو كانَ قد اجتهدَ وأدَّاهُ اجتهادُهُ إلى حكم من الأحكامِ، لم يَجُز لهُ تقليدُ غيرِهِ، وتركُ ما أدّى إليهِ اجتهادُهُ، فكذا لا يجوزُ لهُ تقليدُهُ قبل الاجتهادِ لإمكانِ أن يؤدّيَهُ اجتهادُهُ إلى خلافِ رأيِ من قلّدَهُ.

الثالثة: أنهُ لو جازَ لغيرِ الصحابةِ تقليدُ الصحابةِ مع تمكُّنهِ من الاجتهادِ لجازَ لبعضِ الصحابةِ من المجتهدين تقليدُ البعض؛ ولو جازَ ذلك، لما كان لمناظراتهم فيما وقعَ بينهم من المسائلِ الخلافيّة معنًى.

الرابعةِ: أنَّ الصحابةَ كانتْ تتركُ ما رأتْهُ باجتهادِها لما تسمعهُ من الخبرِ عن النبيّ صلى الله عليهِ وسلّم، فكان عملُ غيرهم بالخبرِ وتركُ العمل برأيهم، أولى.

ولقائلٍ أن يقولَ على الحجة الأولى: إنّما لم يَجُز التقليدُ في العقلياتِ، ضرورةَ أنَّ المطلوبَ فيها هو العلم، وهذا غير حاصل بالتقليد، بخلاف مسائل الاجتهاد، فإنَّ المطلوب فيها هو الظنُّ، وهو حاصلٌ بالتقليدِ فافترقا.

وعلى الثانية: أنهُ إذا اجتهدَ وأدّاهُ اجتهادُهُ إلى حكمٍ من الأحكامِ، فوثوقُهُ بهِ أتمُّ من وثوقهِ بما يُقلّد فيهِ الغيرَ، لأنهُ مع مساواةِ اجتهادهِ لاجتهاد الغير، يحتملُ أنْ لا يكونَ الغيرُ صادقاً فيما أخبر بهِ عن اجتهادهِ والمجتهد لا يكابرُ نفسهُ فيما أدّى إليهِ اجتهادُهُ. وقبل أنْ يجتهدَ لم يحصلْ لهُ الوثوقُ بحكمٍ ما، فلا يلزمُ من امتناعِ التقليدِ مع الاجتهادِ امتناعُهُ مع عدمهِ.

وعلى الثالثةِ: أنَّ من المخالفين في هذهِ المسألةِ من يُجوِّزُ تقليدَ الصحابةِ بعضهم لبعضٍ، إذا كان المقلَّدُ أعلمَ، كما سبق في تفصيلِ المذاهبِ في أوّل المسألةِ. وبتقدير التسليمِ، فلا يخفى أنَّ الوثوقَ باجتهادِ الصحابي لمشاهدةِ الوحيِ والتنزيلِ، ومعرفة التأويلِ، والاطلاع على أحوالِ النبيّ، صلى الله عليه وسلم وزيادة اختصاصِ الصحابةِ بالتشدُّدِ في البحثِ عن قواعدِ الدينِ، وتأسيسِ الشريعةِ، وعدم تساهلهم فيها، أشدُّ من غيرهم، على ما قال عليه السلامُ: «خيرُ القرونِ القرنُ الذي أنا فيهِ» (١) أتمُّ من الوثوق باجتهادِ غيرِ الصحابي. وما مثلُ هذا التفاوتِ فغيرُ واقعٍ بين الصحابةِ. وعلى هذا، فلا يلزمُ من جوازِ تقليدِ غيرِ الصحابي للصحابي، تقليدُ الصحابي للصحابي.

وعن الرابعةِ أنَّ الخبرَ لا يخلو إمَّا أنْ يكونَ صريحاً في مناقضةِ مذهبِ الصحابي، أو لا يكونَ صريحاً، بل دلالتُهُ على ذلك ظنيّةٌ اجتهاديّة: فإنْ كانَ الأوّل، فلا خفاء في امتناعِ

---

(١) تقدم ص، ٣٨٦.

تقليدِ الصحابيّ معهُ، كما يمتنعُ على الصحابيّ العملُ برأيهِ مع ذلك الخبر. وإنْ كان الثاني، فلا نُسلِّمُ أنهُ يجبُ على الصحابيّ الرجوعُ إليهِ مع استمرارهِ على اعتقادِ ما رآهُ أوّلاً، وترجيح ما أدّاهُ إليهِ اجتهادُهُ على ذلك الخبرِ. وعلى ذلك، فلا يمتنعُ تقليدُ الصحابي مع وجودِ ذلك الخبرِ.

والمعتمدُ في المسألةِ أن يُقالَ: القول بجوازِ التقليدِ حكمٌ شرعيٌّ، ولا بُدَّ لهُ من دليلٍ؛ والأصل عدمُ ذلك الدليل، فمن ادّعاهُ يحتاجُ الى بيانه، ولا يلزمُ من جواز ذلك في حقِّ العاميّ العاجزِ عن التوصُّل الى تحصيل مطلوبه من الحكم، جوازُ ذلك في حقّ من لهُ أهليةُ التوصُّل الى الحكمِ، وهو قادرٌ عليه؛ ووثوقُهُ به أتمُّ ممّا هو مقلّدٌ فيه، لما سبق.

فإن قيلَ: دليلُ جوازِ التقليد في حق من لم يجتهد، وإن كانت لهُ أهليةُ الاجتهاد، الكتابُ والسُنّةُ، والإجماعُ، والمعقول.

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمون ﴾(١) أمَرَ بالسؤال، وأدنى درجاته جواز اتباع المسؤول واعتقاد قوله؛ وليس المرادُ بهِ مَنْ لم يعلمْ شيئاً أصلاً، بل مَنْ لم يعلمْ تلك المسألة؛ ومَنْ لم يجتهد في المسألة، وإن كانت لهُ أهليةُ الاجتهاد فيها، غيرُ عالمٍ بها، فكان داخلاً تحت عمومِ الآية وأيضاً قولُهُ تعالى: ﴿ أطِيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمرِ مِنْكُم ﴾(٢) والمرادُ (بأولي الأمرِ) العلماء، أمَرَ غيرَ العالِم بطاعة العالِم، وأدنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه.

وأمّا السُنّةُ، فقولهُ عليه السلام: «أصحابي كالنُجومِ بأيِّهم اقْتَدَيتم اهْتَدَيتم»(٣) وقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسُنّتي وسُنّةِ الخلفاء الراشدين مِنْ بعدي»(٤) وقولهُ عليه السلامُ: «اقْتَدوا بالّذين مِنْ بعدي أبي بكر وعُمَرَ»(٥).

وأمّا الإجماعُ، فهو أنَّ عُمَرَ رجع الى قول عليٍّ، رضي اللهُ عنه، وإلى قول مُعاذ، وبايع

---

(١) النحل، ٤٣.

(٢) النساء، ٥٩.

(٣) تقدم ص، ٣٨٦.

(٤) حديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي». رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث العرباض بن سارية، قال البزار: هو أصح سنداً من حديث حذيفة.

(٥) تقدم ص، ٣٨٨.

عبدُ الرحمنِ بن عوف عثمان على اتباع سُنَّةِ الشيخين أبي بكر وعمر، ولم ينكر ذلك أحدٌ من الصحابةِ، مع أنَّ المقلدَ كان أهلاً للاجتهاد، فصار ذلك إجماعاً.

وأمَّا المعقولُ: فهو أنه لا يقدر باجتهادِهِ على غيرِ الظنِّ واتباع المجتهد فيما ذهب إليه، مفيدٌ للظنِّ، والظنُّ معمولٌ به في الشرعيَّاتِ، على ما سبقَ تقريره، فكان اتباعه فيهِ جائزاً.

والجوابُ عن الآيةِ الأولى: أنَّ المرادَ بأهلِ الذكرِ أهلُ العلمِ، أي المتمكِّن من تحصيلِ العلمِ بأهليَّتِهِ فيما يُسألُ عنهُ، لا من العلمُ بالمسألة المسؤولِ عنها حاضر عتيد لديهِ. فإنَّ أهلَ الشيء من هو متأهِّلٌ لذلك الشيء، لا مَنْ حصلَ لهُ ذلك الشيء. والأصلُ تنزيلُ اللفظِ على ما هو حقيقة فيه. وعلى هذا، فتختصُّ الآيةُ بسؤالِ مَنْ ليسَ من أهل العلمِ، كالعاميّ، لمن هو أهلٌ لهُ. وما نحنُ فيه فهو من أهلِ العلمِ بالتفسير المذكورِ، فلا يكون داخلاً تحتَ الآية، لأنَّ الآيَةَ لا دلالةَ لها على أمرِ أهلِ العلمِ بسؤالِ أهلِ العلمِ، فإنَّهُ ليس السائلُ أولى بذلك من المسؤولِ.

وعن الآيةِ الثانيةِ أنَّ المراد (بأولى الأمر) الوُلاة بالنسبةِ الى الرعيَّة، والمجتهدينَ بالنسبة إلى العوامِ، بدليل أنهُ أوجبَ الطاعةَ لهم. واتباعُ المجتهد للمجتهد، وإن جاز عند الخصومِ، فغيرُ واجبٍ بالإجماع، فلا يكونُ داخلاً تحت عمومِ الآية.

وعن السُّنَّة ما سبق في مسألة مذهب الصحابي، هل هو حجَّةٌ أو لا؟

وعن الإجماع: أمَّا عُمَر فإنَّهُ لم يكنْ مُقلِّداً لعليّ ولمُعاذ فيما ذهبا إليه، بل لأنه اطَّلع من قوليهما على دليلٍ أوجب رجوعَهُ إليه.

وأمَّا قصَّةُ عبد الرحمنِ بنِ عوف، فقد سبق جوابُها في المسائل المتقدّمة.

وعن المعقولِ أنهُ لو اجتهَدَ وأدَّاهُ اجتهادُهُ إلى حكمٍ، لم يَجُزْ له تقليدُ غيرِهِ في خلافِ ما أدَّى إليه اجتهادُه، إجماعاً؛ فلو جازَ له التقليد مع عدمِ الاجتهادِ، لكان ذلك بدلاً عن اجتهاده، والبدلُ دونَ المبدلِ؛ والأصل أنْ لا يجوزَ العدولُ إلى البدلِ مع إمكانِ تحصيلِ المبدلِ، مُبالغةً في تحصيلِ الزيادةِ من مقصودهِ، اللهمَّ إلاَّ أن يَرِد نصٌّ بالتخييرِ يُوجبُ إلغاء الزيادةِ من مقصود المبدلِ، أو نصٌّ بأنهُ بدلٌ عندَ العدمِ لا عندَ الوجودِ، كما في

بنتِ مَخاضٍ وابن لَبُون عن خمسٍ وعشرينَ من الإبلِ، فإنَّ وجودَ بنتِ مَخاضٍ يمنعُ من اداء ابن لبونٍ، ولا يمتنعُ ذلك عند عدمِها. والأصلُ عدمُ ذلك النصّ، كيف وإنَّ ما ذكروهُ معارَضٌ بقولِهِ تعالى: ﴿فاعْتَبِرُوا يا أولي الأبصارِ﴾[1] وقولِهِ تعالى: ﴿وما اخْتَلَفتم فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فحُكْمُه الى اللهِ﴾[2] وقولِهِ تعالى: ﴿واتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِنْ رَبِّكم﴾[3] وقولِهِ تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[4] وبقولِهِ عليهِ السلامُ: «اجتهدوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لهُ»[5] وتقليدُ العالِم للعالِمِ يلزمُ منهُ تركُ الاعتبارِ، وتركُ العملِ بحكمِ اللهِ ورسولِهِ، وتركُ ما أُنزِل، واقْتِفاء ما ليسَ لهُ بِهِ علمٌ، وتركُ الاجتهادِ المأمورِ بِهِ، وهو خلافُ ظاهرِ النصّ. وإذا تعارضتِ الأدلّةُ، سُلِّمَ لنا ما ذكرناهُ أوّلاً.

المسألة العاشرة

اختلفوا في أنهُ هل يجوزُ أن يقالَ للمجتهِدِ: احكمْ، فإنكَ لا تحكمُ إلاّ بالصوابِ

فأجازَ ذلك قومٌ؛ لكن اختلفوا: فقال موسى بنُ عمران بجوازِ ذلك مطلقاً، للنبيّ وغيرِهِ من العلماء. وقال أبو عليٍّ الجُبائي بجوازِ ذلك للنبيّ خاصَّةً، في أحدِ قوليهِ. وقد نُقِلَ عن الشافعيّ في «كتابِ الرسالة» ما يدلُّ على التردُّدِ بينَ الجوازِ والمنعِ ومنعَ من ذلك الباقون.

والمختارُ جوازُهُ دونَ وقوعِهِ؛ لكن لا بُدَّ من الإشارةِ الى حججٍ عوَّل عليها المجوّزونَ، بعضُها يدلُّ على الجوازِ، وبعضُها يدلُّ على الوقوعِ، والتنبيهِ على ضعفِها كالجاري من عادتِنا، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المعتمَدُ في هذه المسألةِ.

وقد احتجُّوا بالنصّ، والإجماع، والمعقول.

أمَّا النصُّ فمن جهةِ الكتابِ والسُنَّةِ.

---

(١) الحشر، ٢.
(٢) الشورى، ١٠.
(٣) الأعراف، ٣.
(٤) الإسراء، ٣٦.
(٥) حديث: «اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له». رواه الطبراني عن ابن عباس وعن عمران بن حصين وهو صحيح بلفظ: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له».

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ كلُّ الطّعامِ كان حِلاً لبني إسْرَائيلَ إلاّ ما حَرَّم إسرائيلُ على نَفْسِهِ ﴾(١) أضافَ التحريمَ إليهِ، فدلَّ على كونهِ مفوّضاً إليهِ، وأمّا السُّنَّةُ فمن وجوهٍ.

منها ما رُوِيَ عن النبيِّ عليهِ السلامُ، أنَّهُ لما قالَ في مكَّةَ «لا يُخْتلى خَلاها ولا يُعضَدُ شَجَرُها»(٢) قال لهُ العباس: إلاَّ الإذْخِر فقال النبيُّ عليهِ السلامُ: «إلاَّ الإذْخر» ومعلومٌ أنَّ ذلك لم يكنْ إلاَّ من تلقاء نفسهِ، لعلمنا بأنَّ الوحيَ لم ينزلْ عليهِ في تلك الحالةِ ولولا أنَّ الحكم مُفوَّضٌ إليهِ، لما ساغ ذلك.

ومنها قولهُ عليهِ السلام: «لولا أنْ أَشُقَّ على أمَّتِي، لأمرتُهم بالسّواك عند كل صلاة»(٣).

ومنها قولهُ عليهِ السلامُ: «عَفَوتُ لكم عن صَدقةِ الخيلِ والرَّقيقِ»(٤).

ومنها ما رُوِيَ أنَّهُ لما قيل لهُ: أحَجُّنا هذا لعامِنا، أم للأ بدِ؟ فقال: «بل للأ بدِ ولو قلتُ نعمْ لوجب»(٥) أضافَ الوجوبَ والعفوَ إلى أمرِه وفعله، ولولا أنهُ مُفوَّضٌ إلى اختيارِه، لما جازَ.

ومنها ما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلام، أنه أمر منادياً يومَ فتح مكة «أن اقتلوا ابن حُبابة وابن أبي سرح، ولو كانا متعلقين بأستارِ الكعبة»(٦) ثم عفا عن ابنِ أبي سرح بشفاعةِ

---

(١) آل عمران، ٩٣. (٢) تقدم ص، ٤٠٠.

(٣) حديث: «لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسّواك عند كل صلاة». متفق عليه من حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، رواه البخاري من حديث مالك ومسلم عن طريق ابن عيينة.

(٤) حديث: «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق». رواه أصحاب السنن عن علي مرفوعاً.

(٥) حديث: «بل للأبد ولوقلت نعم لوجبت». رواه أحمد عن ابن عباس وأبوداود والنسائي وابن ماجة والبيهقي بلفظ: (فمن زاد فهوتطوع) وللنسائي بلفظ ولو وجبت ما قمتم بها.

(٦) حديث: «ان اقتلوا ابن حبابة وابن أبي سرح...». ابن حبابة وابن أبي سرح من التسعة الذين أمر الرسول بقتلهم فأسلم ستة منهم وأبيح دم الثلاثة وقد أورد الشيخان عن أنس أن النبي (ص) دخل مكة وعلى رأسه المغفر فلما نزع المغفر جاءه رجل فقال ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: اقتلوه وقد احتج مالك والشافعي انه يستوفي الحدود والقصاص في كل زمان ومكان، لهذه القصة. وذهب الجمهور من السلف والخلف وهوقول الهادوية إلى أنه لا يستوفي فيها حد بقوله تعالى: (ومن دخله كان آمناً) ولقوله (ص): «لا يسفك بها دم» أما عن حجة الأولين فبقصة قتل ابن خطل فإنه كان في الساعة التي أحلت فيها مكة لرسول الله واستمرت من صبيحة يوم الفتح إلى العصر.

عثمان، ولو كان قد أمرَ بقتلهِ بوحيٍ، لما خالفهُ بشفاعةِ عثمان.

ومنها ما رُوِيَ عنه عليهِ السلام، أنَّهُ لما قتلَ النضرَ بنَ الحارث، جاءته بنتُ النضر، فأنشدتْهُ.

مَـا كـان ضَـرَّكَ لَـوْ مَـنَنْـتَ وربَّما مَـنَّ الـفَـتَـى وهُـو الـمَـغـيظُ الـمُـحنَقُ

فقالَ عليهِ السلام: «أمَا إني لو كنتُ سمعتُ شعرَها ما قتلتهُ» ولو كان قتلهُ بأمرِ من اللهِ، لما خالفهُ، وإن سمع شعرَها.

ومنها ما رُوِيَ عنهُ عليهِ السلامُ، أنَّهُ لمَّا قيل لهُ إنَّ ماعزاً رُجِمَ، فقال: «لَوْ كنتُم تَرَكْتُموهُ حتى أنظرَ في أمرِهِ»[1] وذلك يدلُّ على أنَّ حكم الرَّجْم كان مفوَّضاً إلى رأيِهِ.

ومنها قوله عليهِ السلامُ: «كنتُ نَهيتُكم عن زيارةِ القُبورِ، ألاَ فَزُورُوها، وعن لُحومِ الأضَاحي، ألا فانْتَفعوا بها»[2] وذلك يدلُّ على تفويض الحِلِّ والحرمةِ في ذلك إليه.

وأمَّا الإجماعُ فما نُقِلَ عن آحاد الصحابة فيما حَكَم بِهِ «إن كان صواباً فمن اللهِ ورسولِهِ، وإن كان خطأً، فمِنّي ومن الشيطان» أضاف الحكم الى نفسهِ، ولم ينكر عليهِ منكر، فصار ذلك إجماعاً. ومن ذلك ما شاعَ وذاعَ من رجوع آحاد الصحابة عمَّا حكم بهِ أولاً، من غيرِ نكيرٍ عليهِ؛ ولو لمْ يكنْ ذلك من تلقاء نفسهِ بل عن دليلٍ من الشارعِ، لما شاع ذلك منه، ولما جاز تطابقُ الصحابة على عدمِ الإنكار عليهِ.

وأما المعقولُ فمن وجوهٍ.

الأوَّل: أنهُ إذا جاز تفويضُ الشارعِ الى المكلّفِ اختيارَ واحدةٍ من خصالِ الكفارة، جاز مثلهُ في الأحكام.

الثاني: أنهُ إذا جاز أنْ يفوّضُ إلى العاميّ العملُ بما شاء من فتوى أيّ المجتهدين شاء من غيرِ دليلٍ، جاز مثله في الأحكامِ الشرعيَّة بالنسبة الى المجتهدين.

---

(١) حديث: «لو كنتم تركتموه حتى أنظر في أمره». روى أبو داود من حديث نعيم بن هزال عن أبيه «هلا تركتوه، لعله يتوب، فيتوب الله عليه» وإسناده حسن.

(٢) حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها». مسلم وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم من حديث بريدة وفي الباب عن أبي هريرة بزيادة (فإنها تذكركم بالآخرة).

الثالث: أنهُ إذا جاز الحكمُ بالأمارةِ الظنيَّة مع جوازِ الخطإِ فيها عن الصوابِ، جاز الحكمُ بما يختارهُ المجتهدُ من غيرِ دليلٍ، وإن جاز عدولهُ عن جهةِ الصواب.

ولقائلٍ أن يُجيبَ عن الآية: بأنَّ إسرائيلَ لم يكن من جملة بنيهِ حتى يكونَ داخلاً في عمومِ الآية، وعند ذلك فيحتملُ أنَّ إسرائيلَ حرَّم ما حرَّم على نفسهِ، بالاجتهاد، مستنداً الى دليلٍ ظنيّ، لا أنه عن غيرِ دليلٍ.

وعن الخبرة الأوّلِ: أنهُ قد قيل إنَّ الأذخرَ ليس من الخَلا، فلا يكونُ داخلاً فيما حُرّم. وعلى هذا، فإباحتُهُ تكونُ بناء على استصحابِ الحال، والاستثناء من العبَّاس والنبيِّ عليهِ السلام، كان تأكيداً. وبتقدير أن يكونَ مستثنًى حقيقةً ممَّا حُرّمَ بطريقِ التأسيسِ، لكنْ من المحتملِ أن يكونَ ذلك بوحْيٍ سابقٍ، وهو الأولى لقولهِ تعالى في حق رسوله: ﴿ومَا يَنْطِقُ عن الهوى إنْ هُوَ إلاَّ وحْيٌ يُوحَى﴾[1] أمَّا أن يكونَ ذلك من تلقاء نفسه من غيرِ دليلٍ، فلا.

وعن الخبر الثاني: أنهُ من الجائزِ أنَّ الوحي نزلَ بتخييرهِ في أمرهم بالسواكِ الشَّاقّ عند كلّ صلاةٍ، وعدمِ أمرِهم بذلك، لا أنَّ أمْرَهُ لهم بالسواكِ يكونُ من تلقاء نفسهِ، ويجبُ اعتقادُ ذلك، لما سبق في الآيةِ.

وعن الخبرِ الثالثِ أنَّهُ إنما أضافَ العفوَ الى نفسهِ، بمعنى أنهُ لم يأخذْ صدقةَ الخيل والرقيقِ منهم، لا بمعنى أنَّهُ المُسْقِطُ لها ودليلهُ ما سبق في الآية.

وعن الخبرِ الرابع: أنَّ قولَهُ: «ولو قلتُ نعم لوجبَ» لا يدلُّ على أنَّ الوجوبَ مستندٌ الى قولهِ: «نعم» من تلقاء نفسهِ، بل لأنهُ لا يقولُ ما يقولُ إلاَّ بوحيٍ، لما سبق في الآيةِ.

وعن الخامس: أنَّهُ يجوز أن يكونَ قد أبيحَ القتلُ وتركهُ بالوحي بدليلِ ما سبق في الآية. وهو الجوابُ عن قصةِ النَّضر بن الحارث وماعِزٍ.

وعن الخبرِ الأخير أنهُ إنما نهي؛ وأباحَ بعد النهي، بطريقِ الوحي، لا أنَّ ذلك من تلقاء نفسهِ.

---

(١) النجم، ٣.

وعن الإجماع. أمَّا إضافةُ الخطإ الى أنفسهم، فلا يدلُّ على أنَّ من حكمَ منهم أنَّهُ حكمَ من غيرِ دليلٍ، بل يمكن أن يكونَ حكمُهُ بناء على ما ظنَّهُ دليلاً، وهو مخطيء فيهِ. ولو كان ذلك عن اختيارٍ قد أبيح لهم العملُ بهِ، لما شكوا في كونهِ صواباً.

وأمَّا رجوعُ آحادِ الصحابةِ عمَّا حكم بهِ الى غيرهِ، فإنما كانَ ذلك لظهورِ الخطإِ لهُ فيما ظنَّهُ دليلاً على الحكمِ أوّلاً، وقد سوّغ لهُ الحكم بهِ. أمَّا أن يكون ذلك من غيرِ دليلٍ، فلا.

وعن الوجه الأول: من المعقولِ أنهُ لا يلزمُ من التخييرِ في خصال الكفَّارةِ من غيرِ اجتهادٍ، جوازُ ذلك في الأحكام الشرعيةِ، بدليلِ أنَّ العاميَّ لهُ أن يتخيَّرَ في خصالِ الكفَّارةِ. ومن قال بجوازِ التخييرِ في الأحكامِ الشرعيَّةِ، لم يَقْضِ بجوازهِ لغيرِ المجتهدِ؛ ولو وقع التساوِي بين الصورتين، لجاز ذلك للعاميّ، وهو ممتنعٌ بالإجماع.

وبمثلهِ يخرجُ الجواب عن الوجه الثاني.

وعن الوجه الثالثِ: أنَّهُ لا يلزمُ من جوازِ العمل بالأمارةِ مع كونِها مُفيدةً للظنّ، العملُ بالاختيارِ من غيرِ ظنٍّ مفيدٍ للحكم.

والمعتمدُ في المسألةِ أن يُقالَ: لو امتنعَ ذلك، إمَّا أن يمتنعَ لذاته، أو لمانعٍ من خارجٍ؛ الأوّل محال فأنَّا إذا قدرناه لم يلزم عنه لذاته محال في العقل وإن كان لمانع من خارج فالأصل عدمه، وعلى من يدّعيه بيانُهُ.

فإن قيل: يمتنعُ ذلك لأنَّ الباري تعالى إنما شرعَ الشرائعَ لمصالح العبادِ، فلو فوّض ذلك الى اختيار العبدِ، فاختيارُ العبدِ متردِّدٌ بين أن يكونَ مصلحةً، وبين أن يكونَ مفسدةً، فلا نأمن من اختيارهِ للمفسدةِ؛ وذلك خلافُ ما وُضعتْ لهُ الشريعةُ.

والجوابُ عن هذا الإشكال أنَّهُ مبنيٌّ على رعاية المصلحةِ في أفعالِ اللهِ تعالى، وقد أبطلناهُ في موضعه، وإن سلَّمنا اعتبارَ ذلك في أفعاله تعالى، ولكنْ قد أمنَّا في ذلك من اختيارِ المفسدة لقولِ اللهِ[1] «اخترِ، فإنَّكَ لا تختارُ إلاَّ الصواب».

(١) هكذا في النسخ التي بأيدينا وعبارة مختصر هذا الكتاب للمؤلف هكذا (حيث أخبر الشارع المعصوم أنه لا يختار إلاّ ما فيه المصلحة). وهي صواب.

فإن قيل: يمتنعُ على الشارعِ قولُ ذلك، لاستحالةِ استمرارِ المكلّفِ على اختيار الصلاحِ دونَ الفسادِ، كما لا يجوزُ اتفاقُ الأفعالِ الكثيرةِ المُحكمَةِ من غيرِ علمٍ؛ ثمَّ لو جاز ذلك في حقّ المجتهدِ، لجاز مثلهُ في حقّ العامي، وليس كذلك.

قلنا: دليلُ جوازِ ذلك من الشارعِ، أنّا لو قدّرنا ورودَهُ منهُ، لم يلزمْ عنهُ لذاتهِ محالٌ.

قولهم: إنهُ لا يتفقُ اختيارُ الصلاحِ في الأفعال الكثيرةِ — قلنا: متى إذا أخبرَ الصادقُ بذلك، أو اذا لم يُخبرْ؟ الأوّل ممنوعٌ. والثاني مسلّمٌ. وعلى هذا، فلو قال للعاميّ مثلَ ذلك، كان جائزاً عقلاً. ثمّ وإن سلّمنا أنهُ لا يتّفقُ اختيارُ المصلحةِ في الأفعال الكثيرةِ، لكن متى إذا كانت المصلحةُ خارجةً عن الفعلِ المختارِ، أو إذا كانتِ المصلحةُ هي نفس الفعلِ المختار؟ الأوّلُ مُسلّمٌ؛ والثاني ممنوعٌ.

فإن قيل: فيلزم من ذلك الإباحةُ وإسقاطُ التكليف — قلنا: ليس كذلك؛ بل هو إيجابُ التخيير، وإيجابُ التخيير تكليفٌ، لا أنهُ إباحةٌ وإسقاطٌ للتكليف.

فإن قيل إنما يحسنُ إيجابُ ما يمكنُ الخلوُّ منهُ، ويمتنعُ الخلوُّ من الفعلِ والتركِ، فلا يحسن إيجابهُ، قلنا هذا وإن استمرّ في إيجاب الفعل وتركه، فلا يستمرّ في التخييرِ بينَ الأحكامِ التي يُتصوّر الخلوُّ منها، كالتخيير بينَ أن يكونَ الفعلُ مُحرّماً أو واجباً. وذلك بأن يُقالَ لهُ: اخترْ إمّا التحريم وإما الوجوب، وأيّهما اخترتَ، فلا تختر إلاّ ما المصلحةُ فيهِ. ولا يخفى جوازُ الخلوّ منهما بالإباحةِ. وإنْ سلّمنا أنَّ المصلحةَ خارجةٌ عن نفسِ الفعلِ المختارِ، وأنهُ يمتنعُ اختيارُ المصلحةِ في الأفعالِ الكثيرةِ، ولكن ما المانعُ من ذلك في الأفعالِ القليلةِ.

فإن قيل: إنهُ إمّا أنْ يكون قد أوجبَ عليهِ اختيارَ ما المصلحةُ فيهِ، أو خيّرةُ بين المصلحة والمفسدةِ، فإنْ كان الأوّل، فقد كلّفَهُ ما لا يُطاقُ، حيث أوجبَ عليهِ اختيار المصلحةِ من غيرِ دليلٍ، وإن كان الثاني، فهو مُحالٌ على الشارعِ، لما فيهِ من الإذنِ منهُ في فعلِ المفسدة، وهو خارجٌ عن العدلِ.

قلنا إنْ أوجبَ عليهِ اختيارَ المصلحةِ، وإن كان تكليفاً بما لا يُطاقُ، فهو جائزٌ على ما سبق تقريرُهُ. وإن خيّرَهُ بين أمرَين، فلا يمتنعُ ذلك، كما أنّهُ يُوجبُ عليهِ الحكمَ بما

أوجبَهُ ظنُّهُ من الأمارةِ الظنيَّةِ، وإن كان مخطئاً مرتكباً للمفسدةِ، كما تقرَّر قبلُ. وإذا جازَ إيجابُ فعلِ ما هو مفسدةٌ مع عدمِ علم المكلَّفِ بهِ جازَ التخييرُ بين المصلحةِ والمفسدةِ، مع عدَمِ علمِ المكلَّفِ بذلك.

المسألة الحادية عشرة

القائلون بجوازِ الاجتهادِ للنبيّ عليهِ السلامُ، اختلفوا في جوازِ الخطإ عليهِ في اجتهادِه

فذهب بعضُ أصحابِنا إلى المنع من ذلك. وذهبَ أكثرُ أصحابِنا والحنابلةُ وأصحابُ الحديثِ والجُبَّائي وجماعةٌ من المعتزلةِ إلى جوازِهِ، لكن بشرطِ أن لا يُقَرَّ عليهِ، وهو المختارُ؛ ودليلهُ المنقولُ والمعقولُ.

أمّا المنقول فمن جهةِ الكتابِ والسُنَّةِ.

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿عفا اللهُ عنك لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حتى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وتَعلَمَ الكَاذبينَ﴾[1] وذلك يدلُّ على خطئه في إذنِهِ لهم. وقولهُ تعالى في المُفَادَاةِ في يومِ بدر: ﴿ما كان لِنَبيٍّ أنْ يكونَ لهُ أَسْرَى حتى يُثْخِنَ في الأرضِ﴾[2] إلى قولهِ تعالى: ﴿لولا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمسَّكُم فيما أخذْتُم عَذَابٌ عظيمٌ﴾[3] حتى قال النبيُّ عليهِ السلامُ: «لو نزل من السماءِ عذابٌ لما نجا منهُ إلاَّ عُمَرُ»[4] لأنَّهُ كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المُفَادَاةِ، وذلك دليلٌ على خطئه في المُفاداةِ. وقولهُ تعالى: ﴿إنَّما أنا بشَرٌ مثلكم﴾[5] أثبتَ المماثلةَ بينهُ وبينَ غيرِهِ، وقد جازَ الخطأ على غيرِهِ، فكان جائزاً عليهِ، لأنَّ ما جازَ على أحدِ المثلين يكونُ جائزاً على الآخر.

وأمّا السُّنَّةُ فما رُوِيَ عن النبيِّ عليهِ السلامُ، أنهُ قال: «إنَّما أحكمُ بالظاهرِ، وإنَّكم لتَخْتَصِمُون إليَّ، ولعلَّ أحدَكم أَلْحَنُ بحجَّتهِ من بعضٍ، فمن قضيتُ لهُ بشيءٍ من مالِ أخيهِ، فلا يأخذْهُ، فإنَّما أقطعُ لهَ قِطْعةً منَ النارِ»[6] وذلكَ يدلُّ على أنهُ قد يقضِي بما لا يكونُ حقّاً في نفسِ الأمر. وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنهُ قال: «إنَّما أنا بشَرٌ

---

(1) التوبة، ٤٣.
(2) الأنفال، ٦٧.
(3) الأنفال، ٦٨.
(4) تقدم ص، ٣٩٩.
(5) فصلت، ٦.
(6) تقدم ص، ٤١٦.

مثلكم أنسى كما تَنْسَون، فإذا نسيتُ فذكِّروني»[1].

وأيضاً ما اشتهر عنهُ عليهِ السلامُ، من نسيانهِ في الصلاةِ وتَحلُّلِهِ عن ركعتين في الرباعيةِ في قصَّةِ ذي اليَدين، وقول ذي اليَدَين: «أَقَصُرَتِ الصلاةُ أم سهوتَ»؟ فقال النبيُّ عليهِ السلام: أَحَقٌّ ما يقولُ ذو اليدَين؟[2] فقالوا: نعم.

وأما المعقول فإنهُ لو امتنعَ وقوعُ الخطإِ منهُ في اجتهادهِ، فإما أن يكونَ ذلك لذاتهِ، أو لأمرٍ من خارج: لا جائزَ أن يُقالَ بالأوَّل، فإنَّا لو فرضناهُ، لم يلزمْ عنه المحال لذاتهِ عقلاً. وإن كان لأمرٍ خارجٍ، فالأصلُ عدمهُ؛ وعلى مُدَّعيه بيانه.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ من ثلاثة أوجهٍ:

الأوَّل: أنَّا قد أمرنا باتباعِ حكمه، على ما قال تعالى: ﴿فلا وَرَبِّكَ لاَ يُؤمِنُونَ حتى يُحَكِّمِوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا في أَنْفُسِهم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ، ويُسلِّموا تَسْليماً﴾[3] فلو جاز عليه الخطأ في حكمه، لكنَّا، قد أمِرنا باتباع الخطإِ، والشارعُ لا يأمرُ بالخطإِ.

الثاني: أن الأمَّةَ إذا أجمعتْ على حكمٍ مجتهَدٍ فيهِ، كان إجماعُهم معصوماً عن الخطإِ، كما سبق بيانُهُ. ولو جاز على النبيّ الخطأ في اجتهادِهِ، لكانت الأمَّةُ أعلى رتبةً منهُ؛ وذلك مُحالٌ.

الثالث: أنَّ المقصودَ من البعثةِ وإظهارِ المعجزةِ اتباعُ النبيّ عليهِ السلامُ، في الأحكامِ الشرعيَّةِ، إقامةً لمصالح الخلقِ؛ فلو جاز عليهِ الخطأ في حكمهِ، لأوجبَ ذلك التردُّدَ في قولهِ والشكَّ في حكمهِ، وذلك ممَّا يُخِلُّ بمقصودِ البعثةِ، وهو محالٌ.

والجوابُ عن الإشكالِ الأوَّلِ: أنهُ يلزمُ على ما ذكروهُ أمرُ الشارعِ للعامي باتباع قولِ

---

(١) حديث: «إنما أنا بشر مثلكم انسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». جاء بلفظ: (إنما أنا بشر انسى كما تنسون فإذا أنسى أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس) برواية أحمد في مسنده وابن ماجة عن ابن مسعود وهو صحيح.

(٢) في قصة ذو اليدين: «اقصرت الصلاة أم نسيت...». رواه مسلم وللحديث طرق في الصحيحين وقد جمع طرقه والكلام عليه مصنف مفرد الشيخ صلاح الدين العلائي.

(٣) النساء، ٦٥.

المفتي مع جوازِ خطئه. فما هو جوابٌ لهم في صورةِ الإلزام، فهو جوابٌ لنا في محل النزاع.

وعن الإشكال الثاني: أنَّ مِنَ الناس مَنْ منع من تصوُّر انعقادِ الإجماع عن الاجتهادِ، فضلاً عن وقوعهِ وامتناع الخطأ فيهِ. ومنهم من جوَّزَهُ، وجوَّز مع ذلك مخالفتَهُ لإمكان الخطإِ فيهِ، كما سبق ذكرُهُ في مسائلِ الإجماع. وبتقديرِ التسليم لانعقادِ الإجماع عن الاجتهاد، وامتناعِ الخطإِ فيهِ، فلا مانعَ منهُ؛ ولا يلزمُ من ذلك علوُّ رتبةِ الأمَّةِ على رتبةِ النبيِّ عليهِ السلامُ، مع اختصاصهِ بالرسالةِ، وكونِ عصمةِ الإجماع مستفادةً من قولهِ، وأنهُ الشارعُ المتَّبعُ، وأهلُ الإجماع متَّبِعون لهُ، ومأمورونَ بأوامرهِ، ومنهيّونَ بنواهيهِ. ولا كذلك بالعكس.

وعن الثالث: أن المقصودَ من البعثةِ إنَّما هو تبليغُهُ عن اللهِ تعالى أوامرَهُ ونواهيَهُ. والمقصودُ من إظهارِ المعجزاتِ إظهارُ صدقهِ فيما يدَّعيهِ من الرسالةِ والتبليغ عن اللهِ تعالى؛ وذلك ممَّا لا يتصوَّرُ خطؤهُ فيهِ بالإجماع. ولا كذلك ما يحكمُ بهِ عن اجتهادِهِ؛ فإنهُ لا يقولُ ما يقولُهُ فيهِ عن وحيٍ، ولا بطريقِ التبليغ، بل حكمُهُ فيهِ حكمُ غيرِهِ من المجتهدين، فتطرُّقُ الخطإِ إليهِ في ذلك لا يُوجبُ الإخلالَ بمعنى البعثةِ والرسالةِ.

المسألة الثانية عشرة

اختلفوا في النافي، هل عليه دليلٌ أو لا؟

منهم من قال: لا دليلَ عليه، وسواء كان ذلك من القضايا العقليَّةِ أو الشرعيَّةِ.

ومنهم من أوجب ذلك عليهِ في الموضعين، ومنهم من أوجبهُ عليه في القضايا العقليَّةِ، دون الشرعيَّةِ.

والمختار إنَّما هو التفصيلُ. وهو أنَّ النافي إمَّا أنْ يكونَ نافياً بمعنى ادّعائهِ عدمَ علمه بذلك وظنِّهِ، أو مدَّعياً للعلمِ، أو الظنِّ بالنفي: فإن كانَ الأوَّل، فالجاهلُ لا يطالبُ بالدليلِ على جهلهِ، ولا يلزمهُ ذلك، كما لا يُطالَبُ على دعواهُ: أني لستُ أجدُ ألماً، ولا جوعاً، ولا حرًّا، ولا برداً، إلى غيرِ ذلك. وإن كان الثاني، فلا يخلو إمَّا أنْ يدَّعِي العلمَ بنفيِ ما نفاهُ ضرورةً، أو لا بطريقِ الضرورةِ: فإن كانَ الأوَّل، فلا دليلَ عليه أيضاً،

لأنهُ إنْ كان صادقاً في دعوى الضرورةِ، فالضروريُّ لا يُطالَبُ بالدليلِ عليه. وإن لم يكنْ صادقاً في دعواهُ الضرورةَ، فلا يُطالَبُ بالدليلِ عليه أيضاً، فإنهُ ما ادَّعى حصولهُ لهُ عن نظرٍ. و يكفي المنع في انقطاعه، حيث انهُ لا يقدرُ على تحقيقِ الضرورةِ في ذلك، والنظرُ غيرُ مدَّعًى لهُ؛ وإن ادَّعى العلمَ بنفيه لا بطريقِ الضرورةِ، فلا يخلو إمَّا أنْ لا يكونَ قد حصلَ لهُ بطريقٍ مُفضٍ إليه، أو يكون بطريقٍ مُفضٍ إليه: لا جائزَ أنْ يُقالَ بالأوَّل، لأنَّ حصولَ علمٍ غيرِ ضروريٍّ من غيرِ طريقٍ يُفضِي إليه، مُحالٌ. وإنْ كانَ الثاني، فلا بُدَّ عندَ الدَّعوى والمطالبةِ بدليلِها من ذكْره وكَشْفه لينظر فيه. وإلاَّ كان قد كتمَ علماً نافعاً مسَّتِ الحاجةُ إلى إظهارِهِ، ودخل تحت قولِهِ، عليه السلامُ: «مَنْ كتمَ علماً نافعاً فقد تبوَّأ مقعدَهُ من النار»[1] ولأنهُ لا فرقَ في ذلك في دعوى الإثباتِ والنفي؛ وقد وجبَ على مُدَّعِي الإثباتِ ذكرُ الدليلِ، فكذلك في دعوى النفي، كيف وإنَّ الإجماعَ مُنعقدٌ على أنَّ من ادَّعى الوحدانيَّةَ للهِ تعالى وقِدَمَهُ، أنَّهُ يجبُ عليه إقامةُ الدليلِ، وإنْ كانَ حاصلُ دعوى الوحدانيَّةِ نفيَ الشريكِ، وحاصلُ دعوى القِدمِ نفي الحدوثِ والأوَّليَّة. ولهذا، نبَّهَ اللهُ تعالى على نفي آلهةٍ غيرِ اللهِ على الدليلِ في قولِهِ تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلاَّ اللهُ لفَسَدَتَا﴾[2] الآية.

فإنْ قيل: فماذا تقولونَ فيما إذا ادَّعى رجلٌ أنهُ نبيٌّ، ولم تَقُم على دعواهُ بيِّنَةٌ؟ هل يلزمُ المكرينَ لنبوَّته إقامةُ الدليلِ على أنَّهُ ليس بنبيٍّ، أو لا يلزم؟ وكذلك من أنكرَ وجوبَ صلاة سادسةٍ أو صوم شوَّال، أو المدَّعي عليه بحقٍّ، إذا أنكرَ ما ادُّعِيَ عليه بهِ، هل يلزمُهُ إقامةُ الدليلِ على ما نفاهُ أو لا؟ إن قُلتمْ بالأوَّلِ، فهو خلافُ الإجماع؛ وإن قلتم بالثاني مع كونه نافياً في قضيَّةٍ غيرِ ضروريَّةٍ، فقد سلَّمتم محلَّ النزاع.

قلنا: النفيُ في جميع هذهِ الصُّورِ لم يَخْلُ عن دليلٍ يدلُّ على النفي. غير أنهُ قد يكتفي بظهورهِ عن ذكرهِ، وهو البقاء على النفي الأصلي، واستصحابُ الحالِ مع عدَمِ القاطع لهُ، وهو ما يدلُّ على النبوَّةِ، وما يدلُّ على وجوبِ صلاةٍ سادسةٍ، وعلى وجوبِ صوم شوَّال، وشَغْل الذمة.

---

(١) تقدم ص، ٣٩٠.

(٢) الأنبياء، ٢٢.

وإذا قيل إنَّ النافي عليه دليلٌ، فالدليلُ المساعِدُ في ذلك إمَّا نصٌّ واردٌ من الشارعِ يدلُّ على النفي، أو إجماعٌ من الأمَّةِ، وإمَّا التمسُّكُ باستصحابِ النفي الأصلي، وعدم الدليلِ المغيِّر القاطعِ، وإمَّا الاستدلالُ بانتفاء اللازمِ على انتفاء الملزومِ.

وهل يُمكنُ الاستدلالُ على النفي بالقياسِ الشرعي؟ اختلفوا فيه، بناء على الاختلافِ في جوازِ تخصيصِ العلَّةِ، ولا فرقَ في ذلك بينَ قياسِ العلَّةِ، والدلالةِ، والقياسِ في معنى الأصلِ.

الباب الثاني

في التقليد، والمفتِي، والمستفتِي، وما فيهِ الاستفتاء وما يتشعبُ عن ذلك من المسائل

أمَّا (**التقليد**) فعبارة عن العملِ بقولِ الغيرِ من غيرِ حجَّةٍ مُلزمةٍ، وهو مأخوذٌ من تقليدهِ بالقلادَةِ وجعلها في عُنُقهِ؛ وذلك كالأخذِ بقول العامي، وأخذِ المجتهدِ بقول من هو مثله. وعلى هذا، فالرجوعُ إلى قولِ النبيِّ عليهِ السلامُ، وإلى ما أجمع عليهِ أهلُ العصرِ من المجتهدين، ورجوع العاميّ إلى قول المفتي، وكذلك عملُ القاضي بقول العدولِ، لا يكونُ تقليداً، لعدمِ عُرُوِّهِ عن الحجَّةِ الملزمَة.

أمَّا في قبولِ قولِ الرسولِ، فما دلَّ على وجوبِ تصديقهِ من المعجزة، ووجوب قبولِ قولِ الإجماعِ قولُ الرسولِ، ووجوبُ قبولِ قولِ المفتي والشاهدين، الإجماع على ذلك، وإن سُمِّيَ ذلك تقليداً بعُرفِ الاستعمالِ، فلا مشاحَّةَ في اللفظِ.

وأمَّا (**المفتي**) فلا بُدَّ وأنْ يكونَ من أهلِ الاجتهاد، وإنَّما يكونُ كذلك بأنْ يكونَ عارفاً بالأدلَّةِ العقليَّةِ، كأدلَّةِ حدوثِ العالَمِ، وأنَّ لهُ صانعاً، وأنهُ واحدٌ متَّصِفٌ بما يجبُ لهُ من صفاتِ الكمالِ والجلالِ، مُنزَّهٌ عن صفاتِ النقصِ والخللِ، وأنهُ أرسَلَ مُحمَّداً صلى الله عليهِ وسلَّم وأيَّدهُ بالمعجزاتِ الدالَّةِ على صدقه في رسالته، وتبليغه للأحكامِ الشرعيَّةِ، وأنْ يكونَ مع ذلك عارفاً بالأدلَّةِ السمعيَّةِ وأنواعها، واختلافِ مراتبها في جهاتِ دلالاتها، والناسخِ والمنسوخِ منها، والمتعارضاتِ، وجهاتِ الترجيح فيها، وكيفية استثمارِ الأحكامِ منها، على ما سبق تعريفهُ، وأنْ يكونَ عدلاً ثقةً حتى يوثَقَ به فيما يخبرُ عنهُ من الأحكامِ الشرعيَّةِ، ويستحب لهُ أن يكون قاصداً للإرشاد وهداية العامة الى معرفة الأحكام الشرعية، لا بجهةِ الرّياء والسمعةِ، متَّصفاً بالسكينةِ والوقارِ، ليرغبَ المستمعُ في قبولِ ما يقولُ، كافَّاً نفسه عمَّا في أيدي الناسِ، حذَراً من التنفيرِ عنهُ.

وأمّا (**المستفتي**) فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ عالماً قد بلغَ رتبةَ الاجتهادِ، أو لم يكنْ كذلك: فإنْ كانَ الأوّل قد اجتهدَ في المسألةِ وأدّاهُ اجتهادهُ إلى حكمٍ من الأحكامِ، فلا خلافَ في امتناعِ اتباعه لغيرهِ في خلافِ ما أدّاهُ إليه اجتهادُهُ، وان لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى إليهِ اجتهاده وقد سبقَ الكلامُ فيه بجهةِ التفصيلِ، وما هو المختارُ. وإنْ لم يكنْ من أهلِ الاجتهادِ فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ عاميًّا صِرفاً، لم يحصلْ لهُ شيء من العلومِ التي يترقّى بها إلى رتبةِ الاجتهادِ، أو انهُ قد ترقى عن رتبةِ العامّةِ بتحصيلِ بعضِ العلومِ المعتبرةِ في رتبةِ الاجتهادِ: فإن كانَ الأوّل، فقد اختلفَ في جوازِ اتباعه لقولِ المفتي، والصحيحُ أنَّ وظيفتَهُ اتباعُ قولِ المفتي على ما يأتي. وإن كانَ الثاني، فقد تُردّد أيضاً فيه؛ والصحيحُ أنَّ حكمَهُ حكمُ العامي.

وأمّا ما فيه (**الاستفتاء**) فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ من القضايا العلميّةِ، أو الظنيّةِ الاجتهاديّةِ: فإنْ كانَ الأوّل، فقد اختُلِفَ أيضاً في جوازِ اتباعِ قول الغيرِ فيه؛ والحقُّ امتناعهُ، كما يأتي. وإن كان الثاني، فهو المخصوصُ بجوازِ الاستفتاء عنهُ ووجوب اتباع قولة المفتي.

وإذْ أتينا على ما حققناهُ فلنرجع إلى المسائلِ المتشعّبةِ عنهُ وهي ثمان.

المسألة الأولى ١

اختلفوا في جوازِ التقليد في المسائلِ الأصوليّة المتعلّقة بالاعتقاد في وجودِ الله تعالى، وما يجوزُ عليه، وما لا يجوزُ عليه، وما يجبُ لهُ، وما يستحلُ عليه

فذهب عبيدُ الله بنُ الحسنِ العنبريّ والحَشَويةُ والتَّعْليميّةُ إلى جوازِه. وربّما قال بعضُهم إنهُ الواجبُ على المكلّفِ، وانَّ النظرَ في ذلك والاجتهادَ فيه حرامٌ.

وذهب الباقونَ إلى المنع منهُ، وهو المختارُ لوجوهٍ.

الأوّل: أنَّ النظرَ واجبٌ، وفي التقليدِ تركُ الواجب، فلا يجوزُ. ودليلُ وجوبهِ أنهُ لما نزلَ قولهُ تعالى: ﴿ إنَّ في خَلْقِ السّمٰواتِ والأرضِ ﴾[1] الآية، قال عليه السلامُ: «ويلٌ

(١) آل عمران، ١٩٠.

لمن لاكَها بينَ لَحْيَيه، ولم يتفكر فيها» توعّد على تركِ النظرِ والتفكر فيها، فدلَّ على وجوبِهِ.

الثاني: أنَّ الإجماعَ من السَّلَف مُنعقدٌ على وجوبِ معرفة الله تعالى، وما يجوزُ عليهِ، وما لا يجوزُ؛ فالتقليدُ إمَّا أنْ يُقالَ إنهُ محصّلٌ للمعرفة، أو غيرُ محصّلٍ لها: القولُ بأنهُ محصّلٌ للمعرفة ممتنعٌ لوجوهٍ: الأوّل أنَّ المفتِي بذلك غيرُ معصومٍ، ومن لا يكونُ معصوماً، لا يكونُ خبرُهُ واجبَ الصدقِ، وما لا يكونُ واجبَ الصدقِ، فخبرُهُ لا يُفيدُ العلمَ. الثاني أنهُ لو كان التقليدُ يُفيدُ العلمَ، لكانَ العلمُ حاصلاً لمن قلّد في حدوث العالَم، ولمن قلّد في قدمهِ، وهو مُحالٌ، لإفضائه إلى الجمع بين كونِ العالَم حادثاً وقديماً. الثالث أنّهُ لو كانَ التقليدُ مُفيداً للعلمِ، فالعلمُ بذلك إمّا أنْ يكونَ ضروريًّا، أو نظريًّا: لا جائزَ أنْ يكونَ ضروريًّا، وإلاَّ لما خالفَ فيهِ أكثر العقلاء، ولأنَّهُ لو خلا الانسانُ ودواعيَ نفسهِ من مبدإِ نشئهِ لم يجد ذلك من نفسِهِ أصلاً، والأصلُ عدمُ الدليلِ المفضِي إليهِ، فمن ادّعاهُ لا بُدَّ لهُ من بيانهِ.

الوجهُ الثالث: من الوجوهِ الأوّل أنَّ التقليدَ مذمومٌ شرعاً، فلا يكونُ جائزاً؛ غير أنّا خالفنا ذلك في وجوبِ اتباع العامي للمجتهدِ، وفيما ذكرناهُ من الصُّوَر فيما سبق، لقيامِ الدليلِ على ذلك؛ والأصلُ عدمُ الدليلِ الموجبِ للاتباعِ فيما نحن فيهِ، فنبقي على مقتضي الأصلِ. وبيانُ ذمّ التقليدِ قولهُ تعالى حكاية عن قومٍ: ﴿إنَّا وَجَدْنا آباءنا على أمَّةٍ، وإنَّا على آثارِهِمْ مُقْتَدُون﴾[1] ذكر ذلك في معرض الذم لهم.

فإن قيل: ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ من وجوهٍ: الأوّل أنَّ النظرَ غيرُ واجبٍ لوجوهٍ.

الأوّل: أنّهُ منهيٌّ عنهُ؛ ودليلُ النهي عنهُ الكتابُ والسُّنَّةُ:

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿ما يُجادِلُ في آياتِ اللهِ إلاَّ الّذينَ كَفَرُوا﴾[2] والنظرُ يُفضِي إلى فتح بابِ الجدالِ، فكان منهيًّا عنهُ.

وأمّا السُّنَّةُ فما رُوِيَ عن النبيّ عليهِ السلامُ، أنّهُ نهى الصحابةَ لمّا رآهم يتكلّمونَ في

(١) الزخرف، ٢٣.
(٢) غافر، ٤.

مسألةِ القدَرِ، وقال: «إنَّما هلك من كان قبلكم لخوضِهم في هذا»[1] وقال عليهِ السلامُ: «عليكم بدينِ العجائزِ» وهو تركُ النظرِ، ولو كان النظرُ واجباً لما كان منهيًّا عنهُ.

الثاني: أنَّهُ لم يُنقَلْ عن أحدٍ من الصحابةِ الخوضُ والنظرُ في المسائلِ الكلاميَّةِ مُطلقاً؛ ولو وُجِدَ ذلك منهم، لنُقِلَ، كما نُقِل عنهم النظرُ في المسائلِ الفقهيَّةِ؛ ولو كان النظرُ في ذلك واجباً، لكانوا أَوْلى بالمحافظة عليهِ.

الثالث: أنَّهُ لم يُنقلْ عن النبيّ عليهِ السلامُ، ولا عن أحدٍ من الصحابةِ والتابعين إلى زمننا هذا الإنكارُ على من كان في زمانِهم من العوامّ، ومن ليسَ لهُ أهليَّةُ النظرِ على تركِ النظرِ، مع أنَّهم أكثرُ الخلقِ، بل كانوا حاكمين باسلامِهم، مُقرّين لهم على ما هم عليهِ.

الرابعُ: لو كان النظرُ في معرفة الله تعالى واجباً، فإمَّا أنْ يجبَ على العارفِ، أو على غيرِ العارفِ: الأوَّل مُحالٌ، لما فيه من تحصيلِ الحاصلِ؛ والثاني يلزمُ منهُ أن يكونَ الجهلُ بالله تعالى واجباً ضرورةَ توقُّفِ النظر الواجب عليه، وأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ به فهو واجبٌ، ولأنهُ يلزمُ منهُ توقُّفُ معرفة إيجابِ الله تعالى على معرفةِ ذاته، ومعرفة ذاته على النظرِ المتوقِّفِ على إيجابه، وهو دورٌ.

المعارضةُ الثانية: أن النظرَ مظنَّةُ الوقوعِ في الشبهاتِ واضطرابِ الآراء والخروج إلى الضلالِ، بخلاف التقليدِ، فكان سلوكُ ما هو أقربُ إلى السلامةِ أَوْلى. ولهذا، صادفنا أكثرَ الخلفِ على ذلك؛ فكان أَوْلى بالاتباعِ.

الثالثة: أنَّ أدلَّةَ الأصولِ فيما يرجعُ الى الغموضِ والخفاء أشدُّ من أدلَّةِ الفروعِ؛ فإذا جاز التقليدُ في الفروعِ مع سهولةِ أدلَّتِها، دفعاً للحرجِ، فَلأنْ يجوز ذلك في الأصولِ أولى.

الرابعة: أنَّ الأصولَ والفروعَ قد استوَيا في التكليفِ بها، وقد جاز التقليدُ في الفروعِ، فكذلك في الأصولِ.

---

(١) حديث: «أنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا». ورد الحديث بلفظ: (إنما هلك من قبلكم بإختلافهم في الكتاب). رواه مسلم عن ابن عمرو وهو صحيح.

والجوابُ عن المعارضةِ الأولى بمنع النهي عن النظرِ، وأمّا الآيةُ، فالمرادُ بها إنما هو الجدالُ بالباطلِ على ما قال تعالى: ﴿ وجادَلوا بالباطلِ ليُدْحِضُوا بهِ الحقّ ﴾[1] دون الجدالِ بالحقّ؛ ودليلهُ قولهُ تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُم بالتي هِيَ أَحْسَن ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ ولا تُجادِلوا أهْلَ الكِتَابِ إلاَّ بالَّتِي هِيَ أَحْسَن ﴾[3] ولو كان الجدالُ بالحقّ منهيًّا عنهُ، لما كان مأموراً بهِ؛ ثم كيف يكونُ النظرُ منهيًّا عنهُ، وقد أثنى اللهُ تعالى على الناظرينَ بقولهِ تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُون في خَلْقِ السَّمٰواتِ والأرضِ ﴾[4] أوردَ ذلك في معرضِ الثناء والمدحِ؛ والمنهيُّ عنهُ يكونُ ممدوحاً عليهِ. وبهِ يخرجُ الجوابُ عن نهيهِ عن النظرِ في القدَرِ. وقولهُ عليهِ السلام: «عليكم بدينِ العجائز» لم يثبتْ ولم يصحّ. وإن صحَّ، فيجبُ حملهُ على التفويضِ الى الله تعالى فيما قضاهُ وأمضاهُ، جمعاً بينهُ وبين ما ذكرناهُ من الأدلّةِ.

قولُهم: (لم يُنْقَلْ عن أحدٍ من الصحابةِ النظرُ في ذلك) يلزمُ منهُ نسبةُ الصحابةِ الى الجهلِ بمعرفةِ الله تعالى، مع كونِ الواحدِ منّا عالماً بذلك، وهو محالٌ. واذا كانوا عالمين بذلك، فليس العلمُ بذلك من الضروريّات، فتعيّنَ إسنادُهُ الى النظرِ والدليلِ؛ وإنما لم تُنقَلْ عنهم المناظرةُ في ذلك لصفاء أذهانهم، وصحةِ عقائدهم، وعدم من يُحْوِجُهم الى ذلك. وحيث نُقِلَ عنهم ذلك في مسائلِ الفروعِ، فلكونها اجتهاديّةً، والظنونُ فيها متفاوتةٌ، بخلافِ المسائلِ القطعيّة.

قولهم: إنَّ النبيَّ صلى الله عليهِ وسلم والصحابةَ لم ينكروا على العامةِ ترك النظر. قلنا: إنما لم يُنكروا ذلك لأنَّ المعرفةَ الواجبةَ كانت حاصلةً لهم، وهي المعرفةُ بالدليلِ من جهةِ الجملةِ، لا من جهة التفصيلِ.

قولهم: (إنَّ وجوبَ النظرِ يلزمُ منهُ وجوبُ الجهل بالله تعالى) إنما يلزمُ ذلك أن لو كان الجهلُ مقدوراً للعبدِ، وهو غيرُ مسلّمٍ.

قولهم: (يلزمُ منهُ الدورُ) لا نسلّمُ ذلك، فإنَّ الواجبَ الشرعيَّ عندنا غيرُ متوقّف على النظرِ، كما سبق في مسألة شكر المنعم.

---

(١) غافر، ٥.
(٢) النحل، ١٢٥.
(٣) العنكبوت، ٤٦.
(٤) آل عمران، ١٩١.

قولهم: (إنَّ النظرَ مظنَّةُ الوقوعِ في الشبهاتِ والتردّي في الضلالاتِ) قلنا: فاعتقادُ من يقلّدُهُ إمّا أن يكونَ عن تقليدٍ، أو نظر، ضرورةَ امتناع كونهِ ضروريًّا: فإن كان الأوّل، فالكلام فيمن قلّدهُ كالكلامِ فيهِ، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ؛ وان كان الثاني فالمحذورُ اللازمُ من النظر لازمٌ في التقليدِ مع زيادة، وهو احتمالُ كذبِ من قلّدهُ فيما أخبره بهِ، بخلاف الناظرِ مع نفسهِ، فإنهُ لا يكابرُ نفسهُ فيما أدّى اليهِ نظرُهُ.

قولُهم: أنَّ التقليدَ عليهِ الأكثرُ والسوادُ الأعظمُ. قلنا: ذلك لا يدلُّ على أنهُ أقربُ الى السلامةِ، لأنَّ التقليدَ في العقائدِ المضلّةِ اكثرُ من الصحيحةِ، على ما قال تعالى: ﴿وإن تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ في الأرضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾(١) وقال تعالى: ﴿وقليلٌ مَا هُم﴾(٢) وقال عليهِ السلامُ: «تفترقُ أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقةً: واحدةٌ ناجيةٌ، والباقي في النار»(٣) وإنما كان ذلك، لأنَّ أدلّةَ الحقِّ دقيقةٌ غامضةٌ، لا يطّلعُ عليها سوى أصحاب الأذهانِ الصافية والعقول الراجحة، مع المبالغةِ في الجدّ والاجتهاد، وذلك ممّا يندرُ و يقلُّ وقوعهُ.

قولهم: (انَّ أدلّةَ الأصولِ أخفى، فكان التقليدُ فيها أولى من الفروع) ليسَ كذلك فإن المطلوبَ في الأصول القطع واليقين، بخلافِ الفروع فان المطلوب فيها الظنُّ، وهو حاصلٌ من التقليد، فلا يلزمُ من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول.

و بهِ يكونُ الجوابُ عن المعارضة الأخيرة أيضاً

المسألة الثانية

العامي ومن ليس له اهلية الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهدين

العاميُّ ومَنْ ليسَ لهُ أهليَّةُ الاجتهادِ، وان كان مُحَصِّلاً لبعضِ العلوم المعتبرَة في الاجتهاد، يلزمهُ اتباعُ قول المجتهدين والأخذُ بفتواهُ، عند المحقّقين من الأصوليّين.

---

(١) الأنعام، ١١٦. (٢) ص، ٢٤.

(٣) حديث: «تفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة...». روى أبو داود والترمذي. حديث أبي هريرة عن النبي (ص) قال: (افترقت اليهود على أحدى أو اثنين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنين وسبعين فرقة، وتفرقت (أي ستفترق) أمتي على ثلاث وسعين فرقة) وفي رواية بزيادة (اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة).

ومنعَ من ذلك بعضُ معتزلة البغداديين وقالوا: لا يجوزُ ذلك الاَّ بعدَ أن يتبيَّنَ لهُ صحَّةُ اجتهاده بدليلِهِ.

ونُقل عن الجبَّائي أنهُ أباحَ ذلك في مسائلِ الاجتهادِ دونَ غيرها، كالعباداتِ الخمس.

والمختارُ إنما هو المذهبُ الأوَّلُ. ويدلُّ عليهِ النصُّ، والإجماعُ، والمعقول.

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى: ﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكرِ إن كُنتم لا تَعلَمون﴾[1] وهو عامٌّ لكلِّ المخاطبين؛ ويجبُ أن يكون عامًّا في السؤالِ عن كلِّ ما لا يعلمُ، بحيث يدخلُ فيهِ محلُّ النزاعِ، والاَّ كان متناولاً لبعض ما لا يُعلَم بعينهِ، أو لا بعينهِ: والأوَّلُ غيرُ مأخوذٍ من دلالةِ اللفظِ؛ والثاني يلزمُ منهُ تخصيصُ ما فُهِمَ من معنى الأمرِ بالسؤال، وهو طلبُ الفائدةِ ببعض الصوَرِ، دون البعضِ، وهو خلافُ الأصلِ. وإذا كانَ عامًّا في الأشخاصِ وفي كلِّ ما ليسَ بمعلومٍ، فأدنى درجاتِ قولهِ: (فاسألوا) الجوازُ، وهو خلافُ مذهبِ الخصوم.

وأمَّا الإجماعُ فهو أنَّهُ لم تَزَلِ العامَّةُ في زمَن الصحابةِ والتابعين قبلَ حدوث المخالفين يستفتون المجتهدينَ، ويتبعونَهم في الأحكام الشرعيَّةِ، والعلماء منهم يُبادِرون إلى إجابةِ سؤالِهم من غير إشارةٍ إلى ذكرِ الدليل، ولا يَنْهونَهم عن ذلكَ من غيرِ نكيرٍ، فكان إجماعاً على جوازِ اتباعِ العاميِّ للمجتهدِ مُطلقاً.

وأمَّا المعقولُ فهو أن مَنْ ليسَ لهُ أهليَّةُ الاجتهادِ، إذا حدثتْ بهِ حادثةٌ فرعيَّةٌ، إمَّا أنْ لا يكونَ متعبَّداً بشيء، وهو خلافُ الإجماعِ من الفريقين، وإنْ كان متعبَّداً بشيء فإمَّا بالنظرِ في الدليلِ المثبَتِ للحكمِ، أو بالتقليدِ: الأوَّلُ ممتنعٌ، لأنَّ ذلك ممَّا يُفضي في حقِّهِ وفي حقِّ الخلقِ أجمع إلى النظرِ في أدلَّةِ الحوادثِ، والاشتغالِ عن المعايشِ، وتعطيلِ الصنائعِ والحرَفِ، وخرابِ الدنيا، وتعطيلِ الحرثِ والنسل، ورفع الاجتهادِ والتقليدِ رأساً، وهو من الحرَجِ والإضرارِ المنفي بقولهِ تعالى: ﴿وما جَعلَ عَلَيْكُم في الدِّينِ مِنْ

---

(١) النحل، ٤٣.

حَرَجٍ ﴾[1] وبقولِهِ عليهِ السلامُ: «لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ في الإِسلام»[2] وهو عامٌّ في كلّ حَرَجٍ وضِرارٍ، ضرورةَ كونِهِ نكرةً في سياقِ النفي. غيرَ أنّا خالفناهُ في امتناعِ التقليدِ، في أصول الدين لما بيّناه من الفَرْق في مسئلة امتناع التقليد في أصول الدين، ولأن الوقائع الحادثة الفقهية اكثر بأضعاف كثيرة من المسائل الأصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحَرَجُ في إيجابِ الاجتهادِ فيها أكثرَ، فبقينا فيما عدا ذلك عاملين بقضيَّةِ الدليلِ، وهو عامٌّ في المسائلِ الاجتهاديَّةِ وغيرِها.

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ مُعارضٌ بالكتابِ، والسُّنّةِ، والمعقولِ: أمّا الكتابُ، فقولهُ تعالى: ﴿ وأنْ تَقُولُوا على اللهِ ما لا تعْلَمونَ ﴾[3] والقولُ بالتقليدِ قولٌ بما ليسَ بمعلومٍ، فكان منهيًّا عنهُ. وأيضاً. قولهُ تعالى حكايةً عن قومٍ: ﴿ إنَّا وَجَدْنا آباءنا على أمّةٍ، وإنّا على آثارِهِمْ مُقْتَدُون ﴾[4] ذكر ذلك في مَعرِضِ الذمّ للتقليدِ، والمذمومُ لا يكونُ جائزاً.

وأمّا السُّنّةُ فقولهُ عليهِ السلامُ: «طلبُ العلم فَريضةٌ على كل مُسلمٍ»[5] وقولهُ عليهِ السلامُ: «اجتهدوا، فكلٌّ مُيَسّرٌ لما خُلِقَ لهُ»[6] والنصّانِ عامّانِ في الأشخاصِ وفي كلّ علمٍ، وهما يدلاّنِ على وجوب النظرِ.

وأمّا المعقولُ فمن وجهين:

الأوّل: أنَّ العاميَّ لو كانَ مأموراً بالتقليدِ، فلا يأمنُ أنْ يكونَ من قلّدهُ مُخطئاً في اجتهادِهِ، وأنّهُ كاذبٌ فيما أخبرَه بهِ، فيكون العاميّ مأموراً باتباعِ الخطإِ والكذبِ، وذلك على الشارع ممتنعٌ.

---

(١) الحج، ٧٨.

(٢) حديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». رواه أحمد في مسنده وابن ماجة عن ابن عباس وابن ماجة عن ابن عُبادة وهو حديث حسن.

(٣) البقرة، ١٦٩.

(٤) الزخرف، ٢٣.

(٥) حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». رواه ابن عدي عن أنس والطبراني في الصغير والخطيب عن الحسين بن علي، والطبراني في الأوسط عن ابن عباس، تمام عن ابن عمر والطبراني عن ابن مسعود والخطيب عن علي والطبراني في الأوسط والبيهقي عن ابي سعيد وهو صحيح.

(٦) تقدم ص، ٤٣٤.

الثاني: أنّ الفروعَ والأُصولَ مشتركةٌ في التكليفِ بها، فلو جاز التقليدُ في الفروعِ لمن ظهرَ صدقُهُ فيما أخبرَ بهِ، لجازَ ذلك في الأُصولِ.

والجوابُ عن الآيةِ الأُولى أنَّها مشتركةُ الدّلالةِ، فإنَّ النظرَ أيضاً والاجتهاد في المسائل الاجتهاديَّةِ قولٌ بما ليسَ بمعلومٍ ولا بدَّ من سلوك أحدِ الأمرين. وليسَ في الآيةِ دليلٌ على تعيينِ امتناعِ أحدِهما، كيف ويجبُ حملُها على ما لا يعلمُ فيما يشترطُ فيهِ العلمُ تقليلاً لتخصيصِ العمومِ، ولما فيهِ من موافقةِ ما ذكرناهُ من الأدلَّةِ.

وعن الآيةِ الثانيةِ: بوجوبِ حملها على ذمّ التقليدِ فيما يطلبُ فيهِ العلمُ، جمعاً بينها وبينَ ما ذكرناهُ من الأدلَّةِ.

وعن الخبرِ الأوّل: أنَّهُ متروكٌ بالإجماعِ، في محلّ النزاعِ؛ فإنَّ القائلَ فيهِ قائلانِ: قائلٌ بأنَّ الواجبَ التقليد، وقائل إن الواجب إنّما هو النظرُ، والعلمُ غير مطلوبٍ فيهما إجماعاً.

وعن الثاني: لا نُسلِّمُ دلالتهُ على الوجوبِ، على ما سبقَ تعريفُهُ، وإنْ دلَّ على وجوبِ الاجتهادِ، لكنَّهُ لا عمومَ لهُ بالنسبةِ إلى كلّ مطلوبٍ، حتى يدخلَ فيهِ محلُّ النزاعِ. وإنْ كان عامًّا بلفظهِ، لكن يجبُ حملهُ على مَنْ لهُ أهليَّةُ الاجتهادِ، جمعاً بينهُ وبينَ ما ذكرناهُ من الأدلَّةِ.

وعن الوجه الأوّل: من المعقولِ أنَّهُ، وإنْ اجتهد العاميُّ، فلا نأمنُ من وقوعِ الخطإِ منهُ، بل هو أقربُ إلى الخطإِ، لعدَمِ أهليَّتهِ، والمحذورُ يكونُ مشتركاً.

وعن الوجهِ الثاني: ما سبقَ من الفرقِ.

المسألة الثالثة

القائلونَ بوجوبِ الاستفتاء على العاميّ، اتّفقوا على جوازِ استفتائهِ لمن عرفهُ بالعلمِ، وأهليَّةِ الاجتهادِ، والعدالةِ، بأنْ يراهُ منتصباً للفتوى، والناسُ مُتَّفقون على سؤالهِ والاعتقادِ فيهِ، وعلى امتناعهِ فيمن عرفهُ بالضدّ من ذلك.

واختلفوا في جوازِ استفتاء مَنْ لم يعرفْهُ بعلمٍ ولا جهالةٍ.

والحقّ امتناعُهُ على مذهبِ الجمهورِ، وذلك لأنَّهُ لا نأمنُ أن يكونَ حال المسؤولِ في العاميةِ المانعةِ من قبول القولِ. ولا يخفى أنَّ احتمالَ العاميةِ قائمٌ، بل هو أرجحُ من أحتمالِ صفةِ العلمِ والاجتهادِ، نظراً إلى أنَّ الاصلَ عدمُ ذلك، وإلى أن الغالبَ إنما هو العوامُّ، وأنَّ اندراجَ مَنْ جَهِلنا حالةُ تحتَ الأغلبِ، أغلبُ على الظنِّ. ولهذا، امتنع قبولُ قولِ مدّعي الرسالةِ وقبولُ قولِ الراوي والشاهدِ اذا لم يقم دليل على صدقهِ.

فإن قيل إذا لم يعرِفِ العاميُّ السائلُ عدالةَ المفتي، فلا يخلو: إمّا أن يُقالَ إنهُ يجبُ عليهِ البحثُ عن عدالتهِ، أو لا يجب: فإن قيلَ بالأوّل، فهو خلافُ ما الناسُ عليهِ في العادةِ من غير نكيرٍ. وإن قيلَ بالثاني، فلا يخفى أنَّ احتمالَ عدم العدالةِ مُقاومٌ لاحتمالِ العدالةِ؛ وعند ذلك، فاحتمالُ صدقهِ فيما يُخبر بهِ مُقاومٌ لاحتمالِ كذبهِ. وعند ذلك إمّا أنْ يلزمَ من جوازِ الاستفتاء مع الجهلِ بالعدالةِ جوازُه مع الجهلِ بالعلمِ، أو لا يلزمُ: فإن لم يلزمْ، فما الفرقُ؟ وإنْ لزم فهو المطلوبُ.

قلنا لا نُسلِّمُ جريانَ العادةِ بما ذكروهُ عند إرادةِ الاستفتاء وعلى هذا، فلا بُدَّ من السؤال عن العدالةِ بما يغلّبُ على الظنِ من قولِ عدلٍ أو عدلين. وإن سلَّمنا أنهُ لا يحتاجُ الى البحثِ عن ذلك، فالفرق ظاهرٌ؛ وذلك لأنَّ الغالبَ من حالِ المسلمِ، ولا سيما المشهورِ بالعلمِ والاجتهادِ، إنما هو العدالةُ، وهو كاف في افادةِ الظنّ؛ ولا كذلك في العلم، لأنهُ ليسَ الأصلُ في كلّ انسانٍ أن يكونَ عالماً مجتهداً، ولا الغالبُ ذلك.

المسألة الرابعة

إذا استفتى العاميُّ عالماً في مسألةٍ، فافتاهُ، ثمّ حدث مثل تلك الواقعة، فهل يجبُ على المفتي أن يجتهدَ لها ثانياً، ولا يعتمد على الاجتهادِ الأوّل؟

اختلفوا فيهِ: فمنهم من قال: لا بُدَّ من الاجتهادِ ثانياً، لاحتمال أن يتغيَّرَ اجتهادهُ، ويطَّلعَ على ما لم يكنِ أطلع عليهِ أوّلا. ومنهم من قال: لا حاجة الى اجتهاد آخرَ، لأنَّ الأصلَ عدمُ اطلاعهِ على ما لم يطَّلعْ عليهِ أوّلا.

والمختارُ إنما هو التفصيلُ، وهو أنهُ إمّا أن يكونَ ذاكراً للاجتهادِ الأوّل، أو غير ذاكرٍ

لهُ، فإنْ كان الأوّل، فلا حاجةَ إلى اجتهادٍ آخر، كما لو اجتهَدَ في الحالِ. وإن كان الثاني، فلا بُدَّ من الاجتهادِ لأنهُ في حكمِ مَن لم يجتهد.

المسألة الخامسة

اختلفوا في أنهُ هل يجوزُ خلوُّ عصرٍ من الأعصارِ عن مجتهدٍ يمكنُ تفويضُ الفتاوى إليهِ؟

فمنعَ منهُ قومٌ، كالحنابلة وغيرِهم؛ وجوَّزهُ آخرونَ، وهو المختارُ، وذلك، لأنهُ لو امتنعَ، لامتنع إمَّا لذاتهِ، أو لأمرٍ من خارج: الأوّلُ مُحالٌ، فإنَّا لو فرضنا وقوعَهُ لم يلزمْ عنهُ لذاتهِ مُحالٌ عقلاً؛ وإن كانَ الثاني، فالأصلُ عدَمُهُ، وعلى مُدَّعيهِ بيانُهُ.

فإن قيل: دليلُ امتناعهِ النصُّ، والمعقولُ.

أمَّا النصُّ فقولهُ عليهِ السلامُ: «لا تزالُ طائفةٌ من أمَّتي على الحقّ، حتى يأتيَ أمرُ الله، وحتى يظهرَ الدجّالُ»[1] وأيضاً ما رُويَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنهُ قال: «واشوقاهُ الى إخواني! قالوا يا رسولَ[2] الله، ألسنا إخوانَكَ؟ فقال: أنتم أصحابي، إخواني قومٌ يأتونَ بعدي، يَهربون بدينِهم من شاهِقٍ الى شاهِقٍ، ويَصْلُحون إذا فسد الناسُ» وأيضاً قولهُ عليهِ السلامُ: «العلماء وَرَثَةُ الأنبياء»[3] وأحقُّ الأممِ بالوراثةِ هذه الأمَّةُ، وأحقُّ الأنبياء بإرثِ العلمِ عنهُ. نبيُّ هذه الأمَّة.

وأمَّا المعقولُ فمن وجهين.

الأوّل أنَّ التفقُّهَ في الدين والاجتهادَ فيهِ، فرضٌ على الكفايةِ، بحيثُ إذا اتفقَ الكلُّ على تركهِ أثِموا. فلو جَاز خلوُّ العصرِ عمَّنْ يقومُ بهِ، لزمَ منهُ اتفاقُ أهلِ العصرِ على الخطإِ والضلالةِ، وهو ممتنعٌ لما سبقَ.

---

(١) حديث: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال». ورد الحديث بلفظ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة). رواه الحاكم عن عمر وإسناده صحيح.

(٢) حديث: «واشوقاه إلى اخواني...». ورد الحديث بلفظ: «أنتم أصحابي وأخواننا الذين لم يأتوا بعد». رواه مسلم والنسائي وابن ماجة والطبراني.

(٣) تقدم ص، ٤٠٠.

الثاني أنَّ طريقَ معرفةِ الأحكامِ الشرعيَّةِ إنما هو الاجتهاد فلو خلا العصرُ عن مجتهدٍ يمكنُ الاستنادُ اليهِ في معرفة الأحكام أفضى الى تعطيلِ الشريعةِ واندراسِ الأحكام؛ وذلك ممتنعٌ، لأنهُ على خلافِ عمومِ ما سبقَ من النصوص.

والجوابُ عمَّا ذكروهُ من النصوصِ أنها معارَضةٌ بما يدلُّ على نقيضها، فمن ذلك قولهُ عليهِ السلامُ: «بُدِيء الإسلامُ غريباً وسيعودُ كما بدأ»[1] وقولهُ عليهِ السلامُ: «إنَّ اللهَ لا يَقْبِضُ العلمَ انْتِزاعاً، ولكنْ يقبضِ العلماء، حتى اذا لم يبقَ عالمٌ، أتخذ الناسُ[2] رؤساء جُهَّالا، فَسُئلوا فأفتوا بغيرِ علمٍ، فَضَلُّوا وأضلُّوا» وقولهُ عليهِ السلامُ: «تعلَّموا الفرائضَ وعلِّموها الناسَ، فإنها أولُ ما يُنسى»[3] وقولهُ عليهِ السلامُ: «لَتَركبُنَّ سَنَنَ مَن كان قبلَكم، خذوا القِذَّةَ بالقِذَّةِ»[4] وقولهُ صلى الله عليه وسلم: «خيرُ القرونِ القَرن الذي أنا فيه، ثمَّ الذي يليهِ، ثمَّ الذي يليه، ثم تبقى حُثالةٌ كحُثالةِ التمرِ لا يعبأ اللهُ بهم»[5] وإذا تعارضتِ النصوصُ سَلِمَ لنا ما ذكرناهُ من الدليلِ أوَّلا.

وما ذكروهُ من الوجهِ الأوَّل من المعقول، فجوابهُ أن يقالَ: متى يكونُ التفقُّهُ في الدينِ والتأهلُ للاجتهاد فرضاً على الكفاية في كلِّ عصرٍ؟ إذا أمكن اعتمادُ العوامّ على الأحكام المنقولة اليهم في كلِّ عصرٍ عمَّنْ سبقَ من المجتهدينَ في العصرِ الأوَّل بالنقلِ

---

(١) حديث: «بديء الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ». رواه مسلم وابن ماجة عن أبي هريرة والترمذي وابن ماجة عن ابن مسعود وابن ماجة عن أنس والطبراني في الكبير عن سلمان وسهل بن سعد وعباس، وقد ورد بلفظ: (إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبي للغرباء).

(٢) حديث: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً...». رواه أحمد في مسنده والنسائي عن أبي بكرة والبخاري والترمذي عن ابن عباس، صحيح.

(٣) حديث: «تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها أول ما ينسى». للحديث طرق وألفاظ متعددة منها ما رواه ابن ماجة والحاكم بلفظ: (تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنه نصف العلم وهو أول ينسى شيء وهو أول شيء ينزع من أمتي).

(٤) حديث: «لتركبن سنن من كان قبلكم خذوا القذة بالقذة». ذكر «لتركبن سنة من كان قبلكم» رواه أحمد في مسنده والترمذي في الفتن.

(٥) حديث: «خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه...». الحديث ورد بأكثر من لفظ وطريق وللبخاري بلفظ: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته)..

المغلَّبِ على الظنّ، أو اذا لم يكن؟ الأولُ ممنوعٌ، والثاني مسلَّمٌ؛ ولكنْ لا نسلّمُ امتناعَ ذلك.

وهذا هو الجوابُ عن الوجهِ الثاني من المعقولِ أيضاً.

المسألة السادسة

من ليس بمجتهدٍ، هل تجوزُ لهُ الفتوى بمذهبِ غيرِهِ من المجتهدين، كما هو المعتادُ في زمننا هذا؟

اختلفوا فيهِ: فذهبَ أبو الحسين البصريّ وجماعةٌ من الأصوليين الى المنع من ذلك؛ لأنهُ إنما يُسألُ عمّا عنده لا عما عند غيرِهِ، ولأنهُ لو جازتِ الفتوى بطريقِ الحكايةِ عن مذهبِ الغيرِ، لجاز ذلك للعاميّ، وهو محالٌ، مخالفٌ للإجماع. ومنهم مَنْ جوّزهُ اذا ثبتَ ذلك عنده بنقلِ من يوثَق بقولِهِ.

والمختارُ أنهُ إذا كان مجتهداً في المذهب بحيث يكونُ مطّلعاً على مأخذ المجتهِدِ المطلق الذي يقلده، وهو قادرٌ على التفريع على قواعدِ إمامِهِ وأقوالِهِ، متمكنٌ من الفَرْقِ والجمعِ، والنظرِ والمناظرةِ في ذلك، كان له الفتوى. تمييزاً له عن العامي، ودليله انقطاع الإجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك، فلا.

المسألة السابعة

إذا حدثت للعاميّ حادثةٌ، وأراد الاستفتاء عن حكمِها، فإمّا أنْ يكونَ في البلدِ مُفتٍ واحدٌ، أو أكثر: فإن كان الأوّل، وجبَ عليهِ الرجوعُ إليهِ، والأخذُ بقولِهِ؛ وإن كان الثاني، فقد اختلَفَ الأصوليُّون: فمنهم مَنْ قالَ لا يتخيّر بينهم، حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمُهُ الاجتهادُ في أعيانِ المفتينِ من الأوْرَع والأديَن والأعلَم، وهو مذهبُ أحمد بن حنبل وابنِ سريج والقفال من أصحاب الشافعيّ وجماعةٍ من الفقهاء والأصوليين، مصيراً منهم إلى أنَّ قولَ المفتيَيْن في حقِّ العامي ينزلُ منزلةَ الدليلَين المتعارِضَين في حقِّ المجتهِدِ؛ وكما يجبُ على المجتهِدِ الترجيحُ بين الدليلين، فيجبُ على العاميّ الترجيحُ بين المفتيَيْنِ، إمّا بأنْ يتحفَّظَ من كلِّ بابٍ من الفقهِ مسائل، و يتعرَّف

أجوبتها و يسألَ عنها، فمن أجابهُ، أو كان أكثر إصابةً، اتَّبَعَهُ؛ أو بأنْ يظهرَ لهُ ذلك بالشهرةِ والتسامعِ، ولأنَّ طريقَ معرفةِ هذهِ الأحكامِ ـ إنما هو الظنُّ، والظنُّ في تقليدِ الأعْلمِ ـ والأدْينِ أقوى، فكان المصيرُ إليهِ أوْلى.

وذهب القاضي أبو بكر وجماعةٌ من الأصوليّين والفقهاء إلى التخييرِ والسؤال لمن شاء من العلماء، وسواء تساوَوا أو تفاضلوا، وهو المختار.

و يدلُّ على ذلك أنَّ الصحابةَ كان فيهم ـ الفاضلُ والمفضولُ من المجتهدين. فإنَّ الخلفاء الأربعةَ كانوا أعرفَ بطريقِ الاجتهادِ من غيرِهم؛ ولهذا قال عليهِ السلامُ: «عليكم بسُنَّتي وسُنَّةِ الخلفاء الراشدين من بَعدِي، عَضُّوا عليها بالنَّواجِذِ»[(١)] وقال عليهِ السلامُ: «أقْضَاكم عليٌّ، وأفرضُكم زيدُ، وأعرفكم بالحلالِ والحرامِ ـ مُعاذُ[(٢)] ابن جبل» وكان فيهم العوامُّ ومَن فَرْضهُ الاتباعُ للمجتهدين والأخذُ بقولهم لا غير. ومع ذلك لم يُنْقَلْ عن أحدٍ من الصحابةِ والسلفِ تكليفُ العوامِ ـ الاجتهادَ في أعيانِ المجتهدين، ولا أنكرَ أحدٌ منهم اتباعَ المفضولِ والاستفتاء لهُ، مع وجودِ الأفضل؛ ولو كان ذلك غيرَ جائزٍ، لما جازَ من الصحابةِ التطابق على عدمِ إنكارهِ والمنع منهُ و يتأيدُ ذلك، بقولهِ عليهِ السلامُ: «أصحابِي كالنجوم بأيّهم اقْتَدَيْتُم اهْتَدَيْتُم» ولولا إجماعُ الصحابةِ على ذلك لكانَ القولُ بمذهب الخصومِ أولى.

المسألة الثامنة

اذا اتَّبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة فليس له الرجوع عنه

إذا اتَّبع العامي بعض المجتهدين في حكمِ حادثةٍ من الحوادثِ، وعملَ بقولهِ فيها، اتَّفقوا على أنهُ ليس لهُ الرجوعُ عنهُ في ذلك الحكمِ بعد ذلك إلى غيرِهِ.

وهل لهُ اتباعُ غيرِ ذلك المجتهد في حكمٍ آخر؟

---

(١) تقدم ص، ٤٣٠.

(٢) حديث: «أقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل». رواه الترمذي عن أنس بلفظ: «وأفرضهم زيد بن ثابت وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وفي رواية زيد فيها «وأقضاهم علي بن أبي طالب»..

اختلفوا فيهِ: فنهم من منعَ منهُ؛ ومنهم من أجازَهُ، وهو الحقُّ نظراً إلى ما وقع عليهِ إجماعُ الصحابةِ من تسويغ استفتاء العامي لكلّ عالمٍ في مسألةٍ، وأنهُ لم يُنْقَلْ عن أحدٍ من السلفِ الحجرُ على العامّةِ في ذلك؛ ولو كان ذلك ممتنعاً، لما جاز من الصحابة إهمالهُ، والسكوتُ عن الإنكارِ عليهِ، ولأنَّ كلّ مسألةٍ لها حكمُ نفسها، فكما لم يتعيَّن الأوّل للاتباع في المسألةِ الأولى إلاّ بعد سؤاله فكذلك في المسألة الأخرى.

وأمّا اذا عيَّنَ مذهباً معيَّناً، كمذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو غيرِهِ، وقال: أنا على مذهبه، وملتزمٌ لهُ، فهل لهُ الرجوعُ الى الأخذِ بقول غيره في مسألةٍ من المسائل؟

اختلفوا فيه: فجوَّزه قومٌ نظراً الى أنَّ التزامَهُ لمذهبٍ معيَّنٍ غيرُ ملزمٍ له؛ ومنعَ من ذلك آخرون، لأنه بالتزامهِ المذهبَ صارَ لازماً له، كما لو التزمَ مذهبه في حكمِ حادثةٍ معيَّنةٍ.

والمختار إنما هو التفصيل، وهو أنَّ كلَّ مسألةٍ من مذهب الأول اتصل عملهُ بها، فليسَ لهُ تقليدُ الغيرِ فيها، وما لم يتصلْ عملهُ بها، فلا مانعَ من اتباع غيرِهِ فيها.

القاعدة الرابعة

في الترجيحات

وتشتملُ على مقدِّمةٍ وبابين.

أما المقدِّمةُ ففي بيانِ معنى الترجيح، ووجوبِ العملِ بالراجح، وما فيهِ الترجيحُ.

أما الترجيحُ فعبارةٌ عن اقترانِ أحدِ الصَّالِحَين للدلالةِ على المطلوبِ، مع تعارُضِهما بما يوجِبُ العملَ بهِ وإهمال الآخر.

فقولنا: (اقتران أحدِ الصَّالِحَين) احترازٌ عمَّا ليسا بصالحين للدلالةِ، أوأحدُهما صالحٌ، والآخرُ ليس بصالحٍ؛ فإنَّ الترجيحَ إنما يكونُ مع تحقُّقِ التعارُضِ، ولا تعارُضَ مع عدَمِ الصلاحيةِ للأمرَينِ أو أحدِهما. وقولنا: (مع تعارضهما) احترازٌ عن الصالحين اللذين لا تعارُضَ بينهما، فإنَّ الترجيحَ إنما يطلبُ عند التعارُضِ، لا مع عدمِهِ، وهو عامٌّ للمتعارضَين مع التوافُقِ في الاقتضاء كالعللِ المتعارضةِ في أصلِ القياسِ، كما يأتي، وللمتعارضَين مع التنافي في الأقتضاء، كالأدلَّةِ المتعارضةِ في الصوَر المختلف فيها نفياً وإثباتاً. وقولنا: (بما يُوجبُ العملَ بأحدِهما وإهمال الآخر) احترازٌ عمَّا اختصَّ بِهِ أحدُ الدليلين عن الآخرِ من الصفاتِ الذاتيَّةِ أو العَرَضيةِ، ولا مدخلَ لهُ في التقويةِ والترجيح.

وأما أنَّ العملَ بالدليلِ الراجح واجبٌ، فيدلُّ عليهِ ما نُقِلَ وعُلِمَ من إجماعِ الصحابةِ والسلف في الوقائعِ المختلفةِ على وجوبِ تقديمِ الراجح من الظنَّين، وذلك كتقديمِهم خبرَ عائشةَ رضي الله عنها في التقاء الخِتانَين على خبرِ أبي هُرَيرَة في قولِهِ: «إنَّما الماء من الماء» وما روتْ عن النبيِّ عليهِ السلامُ، أنهُ كان يصبحُ جُنُباً، وهو صائمٌ، على ما رواهُ أبو هُرَيرَة من قولِهِ عليهِ السلامُ: «مَنْ أصبح جُنُباً، فلا صَومَ لهُ»[1] لكونها أعرفَ بحالِ

---

(١) حديث: «من أصبح جنباً فلا صوم له». متفق عليه من حديث أبي هريرة وفيه رجوعه عن ذلك لما بلغه من حديث أم سلمة وعائشة وأنه لم يسمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم إنما سمعه من الفضل. وقد تقدم بيان ذلك.

النبيِّ عليهِ السلامُ. وكانوا لا يَعْدِلونَ إلى الآراء والأقْيِسَةِ إلاَّ بعدَ البحثِ عن النصوصِ واليأسِ منها؛ ومن فتَّش عن أحوالِهم ونظر في وقائعِ اجتهاداتهم علم علماً لا يشوبهُ ريبٌ، أنَّهم كانوا يُوجبونَ العملَ بالراجحِ من الظنَّين، دون أضعفهما. ويدلُّ على ذلك أيضاً تقريرُ النبيِّ عليهِ السلامُ، لمعاذ، حين بعثهُ إلى اليمنِ قاضياً، على ترتيبِ الأدلَّةِ وتقديمِ بعضِها على بعضٍ، كما سبق تقريرُهُ غيرَ مرَّةٍ. ولأنهُ إذا كانَ أحدُ الدليلين راجحاً، فالعقلاء يُوجبونَّ بعقولِهم العملَ بالراجحِ. والأصلُ تنزيلُ التصرُّفاتِ الشرعيَّةِ منزلةَ التصرُّفاتِ العرفيَّةِ. ولهذا قال عليهِ السلامُ: «ما رآهُ المسلمونَ حسناً فهو عندَ اللهِ حسَنٌ»[2].

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بالنصِّ والمعقولِ.

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصارِ ﴾[3] أمرَ بالاعتبار مُطلقاً من غيرِ تفصيلٍ. وأيضاً قولُهُ عليهِ السلامُ: «نحن نحكمُ بالظاهرِ، واللهُ يتولى السَّرائر»[4] والدليلُ المرجوح ظاهرٌ، فجاز العملُ بهِ.

وأمَّا المعقولُ فهوَ أنَّ الأماراتِ الظنيَّةَ المتعارضةَ لا تزيدُ على البيِّناتِ المتعارضة، والترجيح غير معتبرٍ في البينات، حتى إنهُ لا تُقدَّمُ شهادةُ الأربعةِ على شهادةِ الاثنين.

قلنا: أمَّا الآيةُ فغايتُها الأمرُ بالنظرِ والاعتبارِ، وليس فيها ما يُنافي القولَ بوجوبِ العملِ بالترجيحِ، فإن إيجابَ أحدِ الأمرَين لا يُنافي إيجابَ غيرِهِ.

وأمَّا الخبرُ فيدلُّ على جوازِ العملِ بالظاهرِ، والظاهرُ هو ما ترجَّح أحدُ طرفيهِ على الآخرِ؛ ومع وجودِ الدليلِ الراجح فالمرجوحُ المخالفُ لهُ لا يكونُ راجحاً من جهةِ مخالفتهِ للراجحِ، فلا يكون ظاهراً فيهِ.

وأمَّا المعقولُ فلا نُسلِّمُ امتناعَ الترجيحِ في بابِ الشهادةِ، بل عندنا يُقدَّمُ قول الأربعةِ على قولِ الاثنين، على رأيٍ لنا. وإنْ سلَّمنا أنهُ لا اعتبارَ بالترجيحِ في باب الشهادةِ، فإنَّما كان لأنَّ المتَّبعَ في ذلك إنَّما هو إجماعُ الصحابةِ. وقد ألِفَ منهم اعتبارُ ذلك في باب

---

(٢) تقدم ص، ٣١٨.

(٣) الحشر، ٢.

(٤) تقدم ص،٣١٨.

تعارُضِ الأدلَّةِ، دون باب الشهادة.

وأمَّا ما فيهِ الترجيحُ فهي الطرُقُ الموصِلةُ إلى المطلوباتِ.

وهي تنقسمُ الى قطعيٍّ وظنيٍّ.

أمَّا القطعيُّ فلا ترجيحَ فيهِ، لأنَّ الترجيحَ لا بدَّ وأن يكونَ موجباً لتقويةِ أحد الطريقين المتعارِضين على الآخرِ. والمعلومُ المقطوعُ بهِ غيرُ قابلٍ للزيادةِ والنقصانِ، فلا يُطلبُ فيهِ الترجيحُ، ولأنَّ الترجيحَ إنما يكونُ بين متعارضَين، وذلك غيرُ متصوّرٍ في القطعي، لأنهُ إما أن يُعارِضهُ قطعيٌّ أو ظنيٌّ: الأوَّل محالٌ، لأنهُ يلزمْ منهُ إمَّا العملُ بهما، وهو جمعٌ بين النقيضَين في الإثبات، أو امتناع العمل بهما، وهو جمع بين النقيضين في النفي، أو العملُ بأحدِهما دونَ الآخر، ولا أوْلَويَّةَ مع التساوي. والثاني أيضاً محالٌ لامتناعِ ترجُّح الظنيّ على القاطعِ، وامتناعِ طلب الترجيح في القاطع. كيف وإنَّ الدليلَ القاطعَ لا يكونُ في مقابلتهِ دليلٌ صحيحٌ، فلم يبقَ سوى الطرُقِ الظنّيَّة.

والطرقُ الظنيَّةُ منقسمةٌ الى شرعيَّةٍ وعقليَّةٍ، وليسَ من غرضنا بيانُ العقليَّةِ، بل الشرعيَّة. وهي إمَّا أن تكونَ موصلةً الى الظنِّ بأمرٍ مفردٍ، وهي الحدودُ، أو الظنّ بأمرٍ مركَّبٍ، وهيَ الأدلَّةُ الشرعيَّةُ من الكتابِ والسنَّةِ والاجماعِ والقياس والاستدلالِ كما سبقَ تحقيقهُ. فلنرسم في ترجيحاتِ كلٍّ واحدٍ من الطريقين باباً:

الباب الأوّل

في ترجيحات الطرُقِ الموصلةِ الى التصديقات الشرعيَّة.

والتعارض إمّا أن يكونَ بين منقولين، أو معقولين، أو منقول ومعقول. فلنرسم في كلّ واحدٍ قسماً.

القسم الأوّل

في التعارُضِ الواقعِ بين منقولين

والترجيحُ بينهما منهُ ما يعودُ الى السَّندِ، ومنهُ ما يعودُ الى المَتْنِ، ومنهُ ما يعودُ الى المدلولِ، ومنهُ ما يعودُ الى أمرٍ من خارجٍ.

فأمّا يعودُ الى السندِ، فمنهُ ما يعودُ الى الرّاوي ومنه ما يعود الى نفس الروايةِ، ومنهُ ما يعودُ الى المرويّ، ومنهُ ما يعودُ الى المرويّ عنهُ.

فأمّا ما يعودُ الى الراوي فمنهُ ما يعودُ الى نفسهِ، ومنهُ ما يعودُ الى تَزكيتهِ.

فأمّا ما يعودُ الى نفسِ الرّاوي فترجيحات.

الأوّل أن تكونَ رُواةُ أحدِهما أكثرُ من رُواةِ الآخرِ، فما رُواتهُ أكثر يكونُ مرجَّحاً، خلافاً للكَرخيّ، لأنهُ يكونُ أغلبَ على الظنِّ، من جهةِ أنَّ احتمالَ وقوعِ الغلطِ والكذبِ على العدَدِ الأكثرِ أبعدُ من احتمالِ وقوعهِ في العدد الأقلّ، ولأنَّ خبرَ كلّ واحدٍ من الجماعةِ يفيدُ الظنَّ. ولا يخفى أنَّ الظنونَ المجتمعةَ كلما كانت أكثرَ كانت أغلبَ على الظنّ حتى ينتهي الى القطعِ. ولهذا فإنهُ لمّا كان الحدُّ الواجبُ بالزنا من اكبرِ الحدود وآكدها جُعِلَتِ الشهادةُ عليهِ اكثرَ عدداً من غيرهِ، وأنَّ النبيَّ، عليهِ السلامُ، لم يعملْ بقولِ ذي اليدَين «أقَصُرَتِ الصلاةُ أم نَسِيتَ» حتى أخبرَهُ بذلك أبو بكر وعُمر. ولم

يعملْ أبو بكر بخبر المُغيرة أنَّ النبيَّ، صلى الله عليهِ وسلم، أطعم الجدةَ السدسَ، حتى اعتَضَدَ بخبرِ محمد بنِ مَسلَمة. ولم يعمل عُمرُ بخبرِ أبي موسى، حتى اعتَضَدَ بخبرِ أبي سعيد الخُدْريّ.

الثاني أنْ يكونَ راوي أحدِ الحديثَين مشهوراً بالعدالةِ والثقةِ، بخلاف الآخرِ، أو أنهُ أشهرُ بذلك، فروايتهُ مرجحة، لأنَّ سكونَ النفسِ إليهِ أشدُّ، والظنّ بقولهِ أقوى.

الثالث أن يكونَ أحدُ الراويين أعلمَ وأضبطَ من الآخر، أو أوْرَعَ وأتْقى؛ فروايتُهُ أرجحُ، لأنَّها أغلبُ على الظنّ.

الرابع أن يكونَ أحدُ الراويين، حالةَ روايتهِ، ذاكراً للروايةِ عن شيخهِ غير معتمدٍ في ذلك على نسخة سماعهِ أو خط نفسهِ، بخلاف الآخر،فهو أرجحُ، لأنهُ يكونُ أبعدَ من السهوِ والغلطِ.

الخامس أنْ يكونَ أحدُ الراويين قد عمل بما رَوى، والآخرُ خالفَ ما روى؛ فمن لم يخالفْ روايتهُ أولى، لكونهِ أبعدَ عن الكذبِ، بل هو أولى من رواية مَنْ لم يظهر منهُ العملُ بروايتهِ.

السادس أنْ يكونا مُرْسِلَين؛ وقد عُرفَ من حال أحدِ الراويين أنهُ لا يروي عن غيرِ العدلِ، كأبنِ المسيَّب ونحوهِ، بخلاف الآخر؛ فروايةُ الأوَّل تكونُ أولى.

السابع أنْ يكونَ راوي أحدِ الخبرين مُباشراً لما رواهُ، والآخرُ غيرَ مباشرٍ؛ فروايةُ المباشرِ تكونُ أولى، لكونهِ أعرفَ بما رُوي؛ وذلك كروايةِ أبي رافع أنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، نكحَ مَيمُونة، وهو حَلالٌ، فإنهُ يرجح على روايةِ ابن عباس أنهُ نكحها وهو حَرامٌ، لأنَّ أبا رافع كان هو السفيرَ بينهما والقابلَ لنكاحها عن رسول الله.

الثامن أنْ يكونَ أحدُ الراويينِ هو صاحبَ القصَّةِ، كما روتْ ميمونة أنَّها قالت: «تزوَّجني رسولُ الله ونحنُ حَلالانِ» فإنَّها تُقدَّمُ على روايةِ ابن عباس، لكونها أعرفَ بحالِ العقدِ من غيرها، لشدَّةِ اهتمامِها، خلافاً للجرجاني من أصحابِ أبي حنيفة.

التاسع أن يكون أحد الراويين أقربَ الى النبيّ عليهِ السلامُ حالَ سماعهِ من الآخر، فروايتهُ تكونُ أولى؛ وذلك كروايةِ ابن عمر إفرَادَ النبيّ عليهِ السلام، فإنها مقدَّمة على من

روى أنهُ قَرَنَ لأنهُ ذكرَ أنهُ كان تحتَ ناقتهِ حين لبى النبيُّ عليهِ السلامُ، وأنَّهُ سمعَ إحرامَهُ بالإفرادِ.

العاشر اذا كان أحدُ الراويين من كبارِ الصحابة، والآخرُ من صغارِهم، فروايةُ الأكبرِ أرجحُ لأنَ الغالبَ أنهُ يكونُ أقربَ الى النبيّ عليهِ السلامُ، حالةَ السماعِ لقولهِ عليهِ السلامُ: «لِيَلِيَنِي منكم أولوا الأحلامِ والنُّهى»[1] ولأنَّ محافظتَهُ على منصبه مما يوجب التحرُّزَ عن الكَذب اكثر من الصغير.

الحادي عشر إذا كان أحدُ الراويين متقدّمَ الإسلام على الراوي الآخرِ، فروايتهُ أولى، إذ هي أغلبُ على الظنّ، لزيادةِ أصالتهِ في الإسلام وتحريرهِ فيه.

الثاني عشر أن يكون أحدُ الراويين فقيهاً والآخر غيرَ فقيهٍ، أو هو أفقهُ وأعلمُ بالعربيّةِ، فخبرُهُ يكونُ مرجّحاً، لكونهِ أعرفَ بما يرويه لتمييزهِ بين ما يجوزُ وما لا يجوزُ.

الثالث عشر أن يكون أحدُ الراويين أفطنَ وأذكى وأكثر تيقُّظاً من الآخرِ، فروايتهُ أولى لكثرةِ ضَبْطه.

الرابع عشر أن يكونَ أحدُ الراويين روايتهُ عن حفظٍ، والآخر عن كتابٍ، فالراوي عن الحفظِ أولى لكثرةِ ضَبْطه.

الخامس عشر إن كان أحدُ الراويين مشهورَ النسب بخلافِ الآخرِ، فروايتهُ اولى، لأنَّ احترازَه عما يوجبُ نقصَ منزلتهِ المشهورة يكون أكثر.

السادس عشر إذا كان في رُواةِ أحدِ الخبرَين مَنْ يَلْتَبِس أسمهُ باسمِ بعضِ الضعفاء بخلافِ الآخر، فالذي لا يلتبسُ اسمهُ أولى لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

السابع عشر أن يكونَ أحدُ الراويين قد تحمّل الروايةَ في زمنِ الصّبيّ، والآخرُ في زمن بلوغه، فروايةُ البالغ أولى لكثرةِ ضَبطهِ.

وأمّا ما يعودُ إلى التزكيةِ، فترجيحاتٌ.

---

(١) حديث: «ليليني منكم أولوا الأحلام والنهي». روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، «ليليني منكم الذين يأخذون عني». حديث صحيح.

الأوّل أنْ يكونَ المزكّي لأحدِ الراويين أكثرُ من الآخر، أو أنْ يكونَ المزكي لهُ أعدلَ وأوثق، فروايته مرجّحة، لأنها أغلبُ على الظنّ.

الثاني أنْ تكونَ تزكيةُ أحدِهما بصريحِ المقالِ، والآخر بالروايةِ عنهُ، أو بالعملِ بروايتِهِ، أو الحكم بشهادتِهِ، فروايةُ من تزكيتُهُ بصريحِ المقالِ مرجحة على غيرها، لأنَّ الروايةَ قد تكونُ عمَّنْ ليس بعدلٍ، وكذلك العملُ بما يوافقُ الروايةَ، والشهادةِ قد تكونُ بغيرها وهو موافقٌ لها، ولا يكونُ ذلك بها، ولا كذلك التزكية بصريحِ المقال.

الثالث تزكيةُ أحدِ الراويين بالحكمِ بشهادتِهِ، والآخر بالروايةِ عنهُ، فروايةُ المعمولِ بشهادتِهِ أوْلى، لأنَّ الاحتياطَ في الشهادةِ فيما يرجعُ إلى أحكامِ الجرحِ والتعديلِ أكثر منهُ في الروايةِ والعمل بها. ولهذا قُبِلتْ روايةُ الواحدِ والمرأةِ، دون شهادتها، وقُبِلتْ روايةُ الفرعِ مع إنكارِ الأصل لها، على بعض الآراء، ومن غير ذكرِ الأصل، بخلافِ الشهادةِ.

الرابع أن تكونَ تزكيةُ أحدِهما بالعملِ بروايتِهِ، والآخر بالروايةِ عنهُ، فالأوّلُ أرجحُ، لأنَّ الغالبَ من العدلِ أنهُ لا يعملُ بروايةِ غير العدلِ، ولا كذلك في الرواية، لأنَّ كثيراً ما يروي العدلُ عمَّنْ لو سُئلَ عنهُ لجرَّحَهُ أو توقَّفَ في حالِهِ.

وبالجملة فاحتمالُ العملِ بروايةِ غيرِ العدلِ أقلُّ من احتمال الروايةِ عن غيرِ العدلِ. واحتمالُ العملِ بدليل غيره، وإنْ كان قائماً إلاَّ أنهُ بعيدٌ عن البحثِ التامّ مع عدمِ الاطلاعِ عليهِ.

وأمّا ما يعودُ إلى نفسِ الرواية فترجيحاتٌ:

الأوّل أنْ يكونَ أحدُ الخبرَين متواتراً، والآخرُ آحاداً؛ فالمتواترُ لتيقنهِ أرجحُ من الآحادِ، لكونهِ مظنوناً.

الثاني أنْ يكونَ أحدُ الخبرَين مُسنَداً، والآخرُ مُرسلاً؛ فالمسندُ أولى لتحقُّقِ المعرفةِ براويهِ، والجهالةِ براوي الآخر. ولهذا، تُقبَلُ شهادةُ الفرعِ إذا عُرِفَ شاهدُ الأصلِ، ولا تُقبَلُ إذا شهد مرسلاً.

فإن قيل: الراوي إذا كان عدلاً ثقةً وأرسلَ الخبرَ، فالغالبُ أن لا يكونَ إلاَّ مع الجزمِ بتعديلِ مَنْ روى عنهُ، وإلاَّ كان ذلك تلبيساً على المسلمين، وهو بعيدٌ في حقِّهِ؛

وهذا بخلافِ ما إذا ذكر المرويّ عنهُ، فإنَّهُ غيرُ جازمٍ بتعديلِهِ، فكان المرسل أوْلى.

قلنا: التلبيسُ إنَّما يلزمُ بروايته عمَّنْ لم يذكرهُ إذا لم يكنْ في نفسِ الأمرِ عدلاً، أنْ لو وجبَ اتباعهُ في قولِهِ، وإنَّما يجبُ اتباعهُ في قولِهِ، أنْ لو ظهرتْ عدالةُ الأصلِ وهو دورٌ، كيف وإنهُ لو كان ذلك تعديلاً منه فهو غيرُ مقبولٍ، لكونِهِ تعديلاً مُطلقاً؛ وإنْ كان مقبولاً، فإنَّما يُقبَلُ إذا كان مُضافاً إلى شخصٍ معيَّنٍ لم يُعرفْ بفسقٍ. وأمَّا إذا كان غيرَ معيَّنٍ فلا، لاحتمالِ أن يكونَ بحيث لو عيَّنهُ، لاطلعنا من حالِهِ على فسقٍ قد جهلهُ الراوي. ثمَّ ولو كانَ تعديلاً مقبولاً، إلاَّ أنهُ إذا كان مذكوراً مشهورَ الحالِ، وقد عُدّلَ بمثل ذلك التعديلِ أو أعلى منهُ، كان قبولُ قولِهِ أولى وأغلبَ على الظنِّ، وعدم جزم الراوي بعدالة المروي عنهُ إذا كان مصرّحاً بهِ؛ وجزْمُهُ بعدالةِ من سكتَ عن ذكرِهِ، بعد أن ظهرَ تعديلُ المذكورِ بتعديلِ غيرِهِ، لا يكونُ مُوجباً للترجيحِ، بل من ظهرتْ عدالتهُ بطريقٍ متَّفَقٍ عليهِ يكونُ أولى ممَّنْ ظهرتْ عدالتهُ بطريقٍ مختلَفٍ فيهِ.

الثالث أن يكونَ أحدُ الخبرين من مراسيلِ التابعين، والآخرُ من مراسيلِ تابعي التابعين، فما هو من مراسيل التابعين أولى، لأنَّ الظاهرَ من التابعي أنهُ لا يروي عن غيرِ الصحابي؛ وعدالة الصحابة، بما ثبت من ثناء النبيّ عليهِ السلامُ، وتزكيته لهم في ظواهرِ الكتابِ والسُنَّةِ، أغلبُ على الظنِّ من العدالةِ في حق غيرِهم من المتأخرين. ولهذا قال عليهِ السلامُ: «خيرُ القرونِ القرنُ الذي أنا فيهِ» (١) وقال عليهِ السلامُ: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتدَيتم اهتدَيتم» (٢) ولم يُروَ مثلُ ذلك في حقِّ غيرهم.

الرابع أن يكونَ أحدُهما مُعَنْعَناً، وطريق ثبوتِ الآخر الشهرة مع عدم النكير، أو الإسناد إلى كتابٍ من كتب المحدّثين، فالمُعنْعَنُ أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ، أمّا بالنسبةِ إلى الطريقِ الأوّلِ فلمساواتهِ لهُ في عدمِ النكيرِ وزيادتهِ عليهِ براويةِ العدلِ عن العدلِ، وأمّا بالنسبةِ إلى الطريقِ الثاني، فلأنهُ أسلم من الغلطِ والتلبيسِ، وأبعدُ عن التبديلِ والتصحيفِ.

الخامس أن يكونَ أحدُهما ثابتاً بطريق الشهرةِ، والآخرُ بالاسناد إلى كتابٍ من

---

(١) تقدم ص، ٣٨٦.

(٢) تقدم ص، ٣٨٦.

كتب المحدثين، فالمسند الى كتب المحدثين أولى، من جهة أن احتمال تطرق الكذب الى ما دخل في صنعة المحدثين وإن لم يكنْ من كتبهم المشهورةِ بهم، والمنسوبةِ إليهم، أبعدُ من احتمال تطرُّقهِ إلى ما اشتهرَ، وهو غيرُ منسوبٍ اليهم. ولهذا، فإنَّ كثيراً ما اشتهرَ مع كذبهِ وردّ المحدثين لهُ.

السادس أن يكونَ أحدُهما مُسنداً إلى كتابٍ موثوق بصحتهِ، كمسلم والبخاري، والآخرُ مسنداً إلى كتابٍ غيرِ مشهورٍ بالصحةِ ولا بالسَّقيمِ، كسُنَنِ أبي داود ونحوها؛ فالمسندُ إلى الكتابِ المشهورِ بالصحَّةِ أولى.

السابع أن تكونَ روايةُ أحدِهما بقراءةِ الشيخ عليهِ، والآخر بقراءته هو على الشيخ، أو بإجازتهِ، أو مناولتهِ لهُ، أو بخطٍ رآهُ في كتابٍ. فما الروايةُ فيهِ بقراءةِ الشيخ أرجحُ، لأنهُ أبعدُ عن غفلةِ الشيخ عمَّا يرويهِ.

الثامن أن تكونَ روايةُ أحدِهما بالمناولةِ، والآخر بالإجازة، فالمناولةُ أولى، لأنَّ الاجازة غيرُ كافيةٍ، وهو أن يقولَ: «خُذْ هذا الكتابَ وحدّث بهِ عنّي، فقد سمعتُهُ من فلان؛ وعند ذلك، فتكونُ اجازةً وزيادة. والإجازةُ تكونُ راجحةً على رؤية الخطّ في الكتابِ، لأنَّ الخطوطَ ممَّا تَشْتَبهُ، ولا أحتمالَ في نسبة لفظهِ إليهِ بالإجازة. وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي، فالإجازة تكونُ أولى، لأنَّ دلالةَ لفظِ الشيخِ على الراويةِ عمَّن روّي عنهُ أظهرُ من دلالةِ خطّهِ عليها. وإذا كانتِ الإجازةُ أولى من الروايةِ عن الخطّ، والمناولةُ أولى من الإجازةِ، كانتِ المناولةُ أولى من الروايةِ عن الخط.

التاسع أنْ يكونَ أحدُ الخبَرين أعلى إسناداً من الآخر، فيكون أولى؛ لأنهُ كلَّما قلَّتِ الرُّواةُ كانَ أبعدَ عن احتمالِ الغلطِ والكذبِ.

العاشر أن يكونَ أحدُ الخبَرين قد اختُلِفَ في كونهِ موقوفاً على الراوي، والآخرُ متَّفقٌ على رفعهِ إلى النبيّ عليهِ السلامُ؛ فالمتَّفَقُ على رفعهِ أولى؛ لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الحادي عشر أن تكونَ روايةُ أحدِ الخبرَين بلفظِ النبيِّ، والآخر بمعناهُ؛ فروايةُ اللفظِ أولى، لكونها أضبطَ وأغلبَ على الظنّ بقولِ الرسولِ.

الثاني عشر أن تكونَ احدى الروايتين بسماعٍ من غيرِ حجابٍ، والأخرى مع الحجابِ؛

وذلك كروايةِ القاسمِ بن محمد عن عائشة من غيرِ حجابٍ، لكونها عمَّةً لهُ، أنَّ بَريرَةَ عتقَتْ وكان زوجُها عبداً، فإنَّها تقدَّمُ على روايةِ أسود عنها أنَّ زوجَها كان حراً، لسماعهِ عنها مع الحجابِ، لأنَّ الروايةَ من غيرِ حجابٍ شاركتِ الروايةَ مع الحجاب في السماعِ، وزادتْ تيَقُّنَ عينِ المسموعِ منهُ.

الثالث عشر إذا كانت إحدى الروايتين قد اختلفتْ دون الأخرى، فالتي لا اختلافَ فيها أولى، لبُعدِها عن الاضطرابِ.

وأما ما يعود إلى المروي فترجيحات.

الأول أن تكونَ روايةُ أحدِ الخبرَين عن سماعٍ من النبيّ عليهِ السلامُ، والروايةُ الأخرى عن كتابٍ فروايةُ السماعِ أولى، لبعدِها عن تطرُّقِ التصحيفِ والغلطِ.

الثاني أن تكونَ أحدى الروايتين عن سماعٍ من النبيّ عليه السلامُ، والأخرى عمَّا جرى في مجلسهِ أو زمانهِ، وسكت عنهُ؛ فروايةُ السماعِ أولى؛ لكونها أبعدَ عن غفلةِ النبيّ عليهِ السلامُ، وذهولهِ، بخلاف الروايةِ عمَّا جرى في مجلسهِ، وسكت عنهُ، فروايةُ السماعِ أولى ممَّا جرى في زمانهِ خارجاً عن مجلسهِ.

الثالث أن تكونَ إحدى الروايتين عمَّا خطرهُ مع السكوتِ عنهُ أعظمُ من خطرِ المسكوتِ عنهُ في الروايةِ الأخرى، فما خطرهُ أعظمُ يكون أرجحَ، لكون السكوت عنهُ أغلبَ على الظنّ في تقريرهِ.

الرابع أن تكونَ إحدى الروايتين عن صيغةِ النبيّ عليهِ السلامُ، والأخرى عن فعلهِ؛ فروايةُ الصيغةِ تكونُ راجحةً لقوّةِ دلالتِها وضعفِ الفعلِ. ولهذا أنَّ مَنْ خالفَ في دلالةِ الفعلِ وجوازِ الاحتجاجِ بهِ، لم يُخالِفْ في الصِّيَغِ، لأنَّ ما يفعلهُ النبيُّ عليهِ السلامُ، الى الاختصاص بهِ أقربُ من اختصاصهِ بمدلولِ الصيغة، ولأنَّ تطرُّقَ الغفلةِ إلى الانسانِ في فعلهِ أكثرُ منها في كلامهِ، ولهذا قلَّما يتكلمُ الإنسانُ غافلاً، بخلافِ الفعلِ.

الخامس أن يكونَ أحدُهما خبرَ واحد وردَ فيما تعمُّ بهِ البلوى، بخلافِ الآخرِ؛ فما لا تعمُّ بهِ البلوى أولى، لكونهِ أبعدَ عن الكذبِ، من جهة أنَّ تفرُّدَ الواحدِ بنقلِ ما تعمُّ بهِ البلوى مع توفرِ الدواعي على نقلهِ قريبٌ من الكذبِ، وذلك كمن تفرَّد بنقلِ قتل الملك في وسط السوقِ بمشهدٍ من الخلقِ. ولهذا كان مختلفاً فيهِ، ومتَّفقاً على مقابله.

وأمّا ما يعودُ الى المرويّ عنهُ، فترجيحاتٌ.

الأوّل أن يكون أحدُ الراويين قد رَوَى عمَّنْ أنكرَ روايتهُ عنهُ، كما في حديث الزُّهريّ، بخلاف الراوي الآخرِ؛ فما لم يقعْ فيه إنكارُ المرويّ عنهُ يكونُ أرجحُ لكونهِ أغلبَ على الظنّ.

الثاني أن يكونَ الأصلُ في أحدِ الخبرَين قد أنكرَ روايةَ الفرعِ عنهُ إنكارَ نسيانٍ ووقوفٍ، والآخرُ إنكارَ تكذيبٍ وجحودٍ؛ فالأوّلُ أولى، لأنَّ غلبةَ الظنِّ بالروايةِ عنهُ أكثرُ من غلبة الظنّ بالثاني.

وأمّا الترجيحاتُ العائدةُ الى المتنِ.

الأوّلُ منها أن يكونَ أحدُهما أمراً والآخَرُ نهياً، فالنهيُ من حيث هو نهْيٌ مرجَّحٌ على الأمرِ لثلاثةِ أوجهٍ.

الأوّل أنَّ الطلبَ فيهِ التركُ أشدُّ. ولهذا لو قدّر كونُ كلٍّ واحدٍ منهما مطلقاً، فإنَّ اكثرَ من قال بالخروجِ عن عهدةِ الأمرِ بالفعلِ مرّةً واحدةً، نازعَ في النهي.

الثاني أنَّ محاملَ النهي، وهي تردُّدهُ بين التحريمِ والكراهةِ لا غير، أقلُّ من محاملِ الأمر لتردُّدهِ بين الوجوب والندبِ والإباحة على بعضِ الآراء.

الثالث أنَّ الغالبَ من النهي طلبُ دفعِ المفسدةِ، ومن الأمرِ طلبُ تحصيلِ المصلحةِ؛ واهتمامُ العقلاء بدفعِ المفاسدِ اكثرُ من اهتمامِهم بتحصيل المصالحِ.

الترجيحُ الثاني أن يكونَ أحدُهما آمراً، والآخرُ مبيحاً؛ فالآمرُ وإن ترجَّحَ على المبيح، نظراً إلى أنهُ ان عُمِلَ بهِ لا يصيرُ مخالفاً للمبيح، ولا كذلك بالعكسِ، لاستواء طرفي المُباح وترجُّح جانبِ المأمورِ به، إلاّ أنَّ المبيحَ يترجَّحُ على الآمرِ من أربعةِ أوجهٍ:

الأوّلُ أنَّ مدلول المبيح متَّحدٌ، ومدلولَ الآمر متعدّدٌ، كما سبق تعريفهُ، فكان أولى.

الثاني أنَّ غايةَ ما يلزمُ من العملِ بالمبيح تأويلُ الآمرِ بصرفهِ عن محملهِ الظاهرِ الى المحملِ البعيدِ؛ والعملُ بالآمرِ يلزمُ منهُ تعطيلُ المبيحِ، بالكليَّة، والتأويلُ أولى من التعطيل.

الثالث أنَّ المبيحَ قد يمكنُ العملُ بمقتضاهُ على تقديرَينِ على تقديرِ مساواتِهِ للآمر ورجحانه والعمل بمقتضى الآمر متوقفٌ على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين يكونُ أولى مما لا يتمُّ العملُ به الاَّ على تقديرٍ واحدٍ.

الرابع أنَّ العملَ بالمبيح بتقديرِ أن يكون الفعلُ مقصوداً للمكلَّف لا يختلُّ لكونهِ مقدوراً لهُ، والعملُ بالآمر يوجبُ الإخلالَ بمقصودِ التركِ، بتقديرِ كون الترك مقصوداً لهُ.

الترجيحُ الثالث أن يكون أحدُهما أمراً، والآخرُ خبراً؛ فالخبرُ يكونُ راجحاً لثلاثةِ أوجهٍ.

الأوَّل أنَّ مدلولَ الخبرِ متحدٌ بخلافِ الأمرِ على ما سبقَ، فكان أولى لبُعدِهِ عن الاضطرابِ.

الثاني أنَّ الخبرَ أقوى في الدلالةِ، ولهذا امتنع نسخُهُ على بعضِ الآراء، بخلافِ الأمرِ.

الثالث أنَّ العملَ يلزمهُ محذورُ الكذبِ في الخبرِ من كلامِ الشارعِ، وهو فوقَ المحذورِ اللازمِ من فواتِ مقصودِ الأمرِ، فكان الخبرُ أولى.

الترجيحُ الرابعُ أن يكون أحدُهما ناهياً، والآخرُ مبيحاً؛ فالمبيحُ يكونُ مُقدَّماً على ما عُرِفَ في الأمرِ.

الخامس أن يكونَ أحدُهما نهياً، والآخرُ خبراً؛ فالخبرُ مُقدَّمٌ على النهي على ما عُرِفَ في الأمرِ أيضاً.

السادس أن يكون أحدُهما مبيحاً؛ والآخرُ خبراً؛ فالخبرُ مُقدَّمٌ لما سبق في الوجهِ الثاني والثالث في الأمر إذا عارض الخبر.

السابع أن يكون أحدُهما مشتركاً، والآخرُ غير مشتركٍ، بل متَّحدَ المدلولِ؛ فما اتَّحدَ مدلولهُ أولى، لبُعده عن الخلل.

الثامن أن يكون مدلولُ أحدهما حقيقياً، والآخر مجازياً؛ فالحقيقيُّ أولى لعدمِ افتقارهِ إلى القرينةِ المخلّة بالتفاهم.

التاسع أن يكونا مشتركين، إلاَّ أنَّ مدلولاتِ أحدهما أقلُّ من مدلولاتِ الآخر؛

فالأوّلُ أولى لقلةِ اضطرابِهِ وقرب استعمالِهِ فيما هو المقصودُ منهُ.

العاشر أن يكونا مجازَين، إلاّ أنَّ أحدهما منقولٌ مشهورٌ في محلّ التجوُّزِ، كلفظ الغائط، بخلافِ الآخر؛ فالمنقولُ أولى لعدمِ افتقاره الى القرينةِ.

الحادي عشر أن يكون المصحح للتجوُّزِ في أحدهما أظهرَ وأشهرَ من الآخر، فهو أولى.

الثاني عشر أن يكون لفظ ُأحدهما مشتركاً، والآخر مجازاً غيرَ منقولٍ. وقد ذكرنا ما يستحقُّهُ كلُّ واحدٍ منهما من الترجيح في الأمرِ بطريقِ الاستقصاء، فعليك باعتباره والإلتفاتِ إليهِ.

الثالث عشر أن يكونا حقيقيَّين، الاَّ أنَّ أحدَهما أظهرُ وأشهرُ؛ فالأظهرُ مرجَّحٌ.

الرابع عشر أن تكون احدى الحقيقتين متفقاً عليها، والأخرى مختلفاً فيها؛ فالمتَّفَقُ عليه أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الخامس عشر أن تكون دلالةُ أحدِهما غيرَ محتاجةٍ الى إضمارٍ ولا حذفٍ، بخلاف الأخرى؛ فالذي لا يحتاجُ الى ذلك أولى لقلةِ اضطرابه.

السادس عشر أن يكون أحدُهما يدلُّ على مدلولِهِ بالوضعِ الشرعيّ، والآخرُ بالوضع اللغويّ، وكلُّ واحدٍ منهما مستعملٌ في الشرعِ؛ فههنا يظهرُ أنَّ العملَ باللفظِ اللغويّ يكونُ أولى، لأنهُ من لسانِ الشارعِ مع كونه مقرّراً لوضع اللغةِ، وما هو عرفهُ ومصطلحهُ، وإن كان من لسانه، إلاَّ أنهُ مغيّرٌ للوضعِ اللغوي؛ ولا يخفى أن العملَ بما هو من لسانِ الشارع من غيرِ تغييرٍ أولى من العملِ بما هو من لسانه مع التغيير، ولأنهُ أبعدُ عن الخلافِ؛ وهذا بخلاف ما إذا أطلقَ لفظاً واحداً، وكانَ لهُ مدلولٌ لغويٌّ، وقد استعارهُ الشارعُ في معنًى آخرَ، وصار عرفاً لهُ، فإنهُ مهما أطلق الشارعُ ذلك اللفظَ، فيجبُ تنزيلهُ على عرفهِ الشرعي دون اللغويّ، لأن الغالبَ من الشارعِ أنهُ اذا أطلقَ لفظاً، ولهُ موضوعٌ في عرفه، أنهُ لا يُريدُ به غيرَهُ.

السابع عشر أن يكون العملُ بإحدهما يلزمُ منهُ الجمعُ بين مجازَين، والآخر لا يلزمُ منهُ غيرُ مجازٍ واحدٍ، فالذي فيهِ مجازٌ واحدٌ أولى، لأنَّهُ أبعدُ عن الاضطراب، وأقربُ إلى الأصلِ.

الثامن عشر أن يكونَ أحدهما دالا على مطلوبه من وجهَين أو أكثر، والآخرُ لا يدلُّ إلاّ من جهةٍ واحدة؛ فالذي كثرتْ جهةُ دلالتِه أولى لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

التاسع عشر أن تكونَ دلالةُ أحدهما مؤكدة دون الأخرى فالمؤكدةُ أولى، لأنَّهُ أقوى دلالةً، وأغلبُ على الظنّ، وذلك كما في قولِهِ عليهِ السلامُ: «فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ» [1].

العشرون أن تكونَ دلالةُ أحدهما على مدلولهِ بطريقِ المطابقةِ، والآخر بدلالةِ الإلتزام، فدلالةُ المطابقةِ أولى لأنَّها أضبطُ.

الحادي والعشرون أن يكونا دالَّين بجهةِ الاقتضاء، إلاَّ أنَّ العملَ بأحدهما في مدلولِهِ، ضرورة صدق المتكلّم، أو لضرورةِ وقوعِ الملفوظِ به عقلاً، والآخر لضرورة وقوعِ الملفوظِ به شرعاً، كما سبقَ تعريفهُ، فما يتوقَّفُ عليهِ صدق المتكلمِ؛ فوقوعُ الملفوظِ به عقلاً أولى نظراً إلى بُعدِ الخلفِ في كلامِ الشارعِ، وامتناعِ مخالفةِ المعقولِ، وقرب المخالفةِ في المشروع.

الثاني والعشرون أن يكونا دالين بجهةِ التنبيهِ والإيماء إلى أنَّ أحدهما لو لم يقدّر كون المذكورِ فيهِ علّةً للحكم المذكورِ معهُ كان ذكرهُ عبثاً وحشواً، والآخر من قبيلِ ما رتّب فيهِ الحكم على الوصف بفاء التعقيب، فالذي لو لم يقدّر فيهِ التعليلُ كان ذكرُهُ عبثاً، أولى من الآخر، نظراً إلى محذورِ العبثِ في كلامِ الشارعِ، وإلغاؤه أتمّ من محذورِ المخالفةِ لدلالةِ حرف الفاء على التعليل، وإمكان تأويلها بغيرِ السببيّةِ، بل وهو أولى من سائرِ أنواعِ التنبيهِ والإيماء لما ذكرناهُ من زيادةِ المحذور؛ وما دلَّ على العلّيةِ بفاء التعقيب لظهورها، مقدَّمٌ على ما عداهُ من باقي أقسام التنبيهِ والإيماء.

الثالث والعشرون أن يكونا دالَّين بجهةِ المفهومِ، إلاَّ أنَّ أحدَهما من قبيلِ مفهوم المخالَفةِ، والآخرُ من قبيلِ مفهوم الموافقةِ، فقد يمكنُ ترجيحُ مفهومِ الموافقةِ على مفهومِ المخالَفةِ من جهةِ أنه متّفقٌ عليه، ومختلَفٌ في مقابلِهِ؛ وقد يمكنُ ترجيحُ مفهومِ المخالفةِ عليه

(١) «فنكاحها باطل باطل باطل». رواه الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من طريق ابن جريح، قال الترمذي: حديث حسن وقد تكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج قال: ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره، قال فضعف الحديث من أجل هذا.

من وجهين: الأوّل أنّ فائدةَ مفهومِ المخالفةِ التأسيسُ، وفائدةَ مفهومِ الموافقةِ التأكيدُ؛ والتأسيسُ أصلٌ، والتأكيدُ فرعٌ، فكان مفهومُ المخالفةِ أولى، الثاني أنَّ مفهومَ الموافقةِ لا يتمُّ إلاّ بتقديرِ فهم المقصودِ من الحكمِ في محلّ النطقِ، وبيان وجودهِ في محلّ السكوتِ، وأن اقتضاءه للحكم في محلّ السكوتِ أشدّ. وأمّا مفهومُ المخالفةِ فإنهُ يتمُّ بتقديرِ عدمِ فهمِ المقصودِ من الحكمِ في محلّ النطقِ، وبتقديرِ كونه غيرَ متحقّقٍ في محلّ السكوتِ، وبتقدير أنْ يكونَ لهُ معارضٌ في محلّ السكوتِ؛ ولا يخفى أنَّ ما يتمُّ على تقديراتٍ أربعةٍ أولى ممّا لا يتمُّ إلاّ على تقديرٍ واحدٍ.

الرابع والعشرون أنْ تكونَ دلالةُ أحدِهما من قبيلِ دلالةِ الاقتضاء، ودلالةُ الآخرِ من قبيلِ دلالةِ الإشارة؛ فدلالةُ الاقتضاء أولى لترجُّحها بقصدِ المتكلم لها، بخلافِ دلالةِ الإشارة.

الخامس والعشرون أن تكونَ دلالةُ أحدِهما من قبيلِ دلالةِ الاقتضاء، والآخر من قبيلِ دلالةِ التنبيه والإيماء؛ فدلالةُ الاقتضاء أولى، لتوقّفِ صدقِ المتكلّمِ أو مدلول منطوقه عليه، بخلاف دلالة التنبيه والإيماء.

السادسُ والعشرون أنْ تكونَ دلالةُ أحدِهما من قبيلِ دلالةِ الاقتضاء، والآخر من قبيل دلالةِ المفهوم؛ فدلالةُ الاقتضاء أولى لوقوعِ الاتّفاقِ عليها، ووقوعِ الخلاف في مقابلها، ولأن ما يعترض دلالةَ الاقتضاء من المبطلاتِ، أقلُّ ممّا يعترضُ المفهومَ؛ وبهذا كان ما كان من قبيل دلالةِ التنبيه والإيماء مُقدّماً على دلالةِ المفهوم.

السابع والعشرون أن تكونَ دلالةُ أحدهما من قبيلِ المنطوقِ، والاخر من قبيلِ دلالةِ غيرِ المنطوقِ؛ فالمنطوقُ أولى، لظهور دلالته وبُعدهِ عن الالتباسِ، بخلافِ مقابلهِ.

الثامن والعشرون أن يكونَ أحدهما عاماً، والآخرُ خاصاً؛ فالخاصُّ مُقدّمٌ على العامّ لثلاثة أوجهٍ: الأوّلُ أنّهُ أقوى في الدلالة وأخصُّ بالمطلوب، الثاني أنَّ العملَ بالعامّ يلزمُ منه إبطالُ دلالةِ الخاصّ وتعطيلهُ؛ ولا يلزمُ من العمل بالخاصّ تعطيل العامّ، بل تأويلهُ وتخصيصُهُ؛ ولا يخفى أنَّ محذورَ التعطيل فوقَ محذورِ التأويل. الثالث أنَّ ضعفَ العموم بسبب تطرُّقِ التخصيصِ إليهِ وضعف الخصوصِ بسببِ تأويلهِ وصرفه عن ظاهرهِ إلى مجازهِ، ولا يخفى أنَّ تطرُّقَ التخصيص إلى العموماتِ أكثرُ من تطرُّقِ التأويلِ، إلى

الخاصّ، ولهذا كانتْ أكثرُ العموماتِ مخصّصةً، وأكثرُ الظواهرِ الخاصةِ مقرّرةً، وبهذا يكونُ المطلقُ الدالُّ على واحدٍ لا بعينه مرجحاً على العامّ.

التاسع والعشرون أنْ يكونَ أحدُهما عاماً مخصَّصاً، والآخرُ غيرَ مخصَّصٍ؛ فالذي لم يدخلهُ التخصيصُ أولى لعدمِ تطرُّقِ الضعفِ إليهِ وعلى هذا، فما كان عاماً من وجهٍ وخاصاً من وجهٍ يكون مرجّحاً على ما هو عامّ من كلّ وجهٍ، وكذلك المطلق من وجهٍ، والمقيّد من وجهٍ مرجّحٌ على ما هو مُطلقٌ من كل وجهٍ، وما هو منطوقٌ من كل وجهٍ مُقدّمٌ على ما هو حقيقيٌّ من وجهٍ دونَ وجهٍ.

الثلاثون أن يكونا عامين، إلاَّ أنَّ أحدَهما من قبيلِ الشرطِ والجزاء، والآخر من قبيل النكرةِ المنفية؛ فقد يُمكنُ ترجُّح دلالةِ الشرطِ والجزاء، لكونِ الحكمِ فيه معلّلاً بخلافِ النكرة المنفيّة، والمعلّل أولى من غيرِ المعلّل؛ وقد يُمكنُ ترجُّح دلالةِ نفي النكرةِ بأنَّ دلالتهُ أقوى. ولهذا كان خروجُ الواحد منهُ يُعَدُّ خُلفاً في الكلامِ، عندما إذا قال: «لا رجلَ في الدار» وكان فيها رجلٌ، بخلافِ مقابلِهِ، وبهذا تكون دلالةُ النكرةِ المنفيةِ أولى من جميع أقسامِ العموم.

الحادي والثلاثون أن تكون دلالة أحدهما من قبيل دلالةِ الشرط والجزاء، والآخر من قبيل أسماء الجموع، فالأوّلُ أولى لأنَّ أكثرَ من خالف في صيغ العمومِ وافقَ على صيغةِ الشرطِ والجزاء، ولأنَّ الدلالة فيهِ مشيرةٌ إلى الحكمِ والعلةِ، بخلافِ مقابلِهِ، وبهذا يكونُ أولى من باقي أقسامِ العموم.

الثاني والثلاثون أن تكونَ دلالةُ أحدهما من قبيل الجمع المعرَّفِ، والآخر جمعُ منكَّرٌ؛ فالمعرَّف أولى لوجهين: الأوّلُ أنَّ بعضَ من وافقَ على عمومِ الجمع المعرَّفِ خالفَ في المنكَّرِ، فكان أقوى لقربهِ إلى الوفاقِ. الثاني أنهُ لا يدخلهُ الإبهامُ بخلافِ المنكر، فكان أولى؛ وربّما رجح المنكر بكونهِ دالا على عددٍ أقلّ من الجمع المعرَّف، فكان أقربَ إلى الخصوصِ، فكان أولى.

الثالث والثلاثون أن يكونَ أحدهما اسمَ جمعٍ معرف، والآخر اسم جنسٍ دخلهُ الألف واللام؛ فاسمُ الجمعِ أولى، لإمكان حملِ اسمِ الجنسِ على الواحدِ المعهودِ، بخلافِ الجمع المعرَّفِ، فكان أقوى عموماً؛ وبهذا، يكونُ مُقدَّماً على (من) و(ما) فمن

وما أولى لعدمِ احتمالها للعهدِ، واحتمالِ ما قابلهما لهُ.

الرابع والثلاثون أن يكونَ أحدُ الظاهرين مضطَّرباً في لفظهِ بخلافِ الآخر، فغيرُ المضطرب أولى، لأنهُ أدلّ على الحفظِ والضبطِ.

الخامس والثلاثون أن يكونَ أحدهما قد دلّ على الحكمِ وعلتهِ؛ والآخرُ دلّ على الحكمِ دونَ علّتهِ فالدالُّ على أولى، لأنهُ أقربُ إلى الايضاح والبيان.

السادس والثلاثون أن يكونَ أحدهما قولاً، والآخر فعلاً؛ فالقولُ أولى لأنهُ أبلغُ في البيانِ من الفعل، وإن كان أحدهما قولاً وفعلاً، والآخر قولٌ فقط، فالقولُ والفعلُ أولى، لأنهُ أقوى في البيان.

السابع والثلاثون أن يكون أحدهما مشتملاً على زيادةٍ لم يتعرّض الآخر لها، كرواية من رَوى أنهُ عليهِ السلامُ كبّر في صلاةِ العيدِ سبعاً، فإنّها مُقدّمةٌ على من روى أربعاً، لاشتمالها على زيادةِ علمٍ خفيَ على الآخر.

الثامن والثلاثون أن يكون أحدُ المنقولين الظاهرَين إجماعاً والآخرُ نصاً، وسواء كان من الكتابِ أو السُّنّةِ؛ فالإجماعُ مرجّحٌ، لأنَّ النسخَ مأمونٌ فيهِ بخلافِ النصّ.

التاسع والثلاثون أن يكونا إجماعين ظاهرَين إلاّ أنَّ أحدهما قد دخلَ فيهِ جميعُ أهل العصرِ، والآخر لم يدخل فيهِ سوى أهلِ الحلّ والعقد: فالذي دخل فيه الجميع أولى، لأنهُ أغلب على الظنّ وأبعدُ عن الخلاف فيه.

الأربعون أن يكون أحدهما قد دخل فيه مع أهل الحل والعقد الفقهاء الذين ليسوا أصوليين، والأصوليون الذين ليسوا فقهاء، وخرج عنه العوامّ، والآخر بالعكس؛ فالأوّلُ أولى لقربهم من المعرفةِ والإحاطةِ بأحكامِ الشرعِ واستنباطِها من مداركِها؛ وبهذا المعنى يكون أيضاً ما دخلَ فيهِ الأصولي الذي ليسَ بفقيهٍ، ولم يدخل فيهِ الفقيه، أولى ممّا هو بالعكس، لأنَّ الأصولي أعرفُ بمدارك الأحكامِ وكيفيةِ تلقّي الأحكامِ من المنطوقِ والمفهومِ والأمرِ والنهي وغيرهِ.

الحادي والأربعون أن يكونَ أحدُهما قد دخلَ فيهِ المجتهدُ المبتدعُ الذي ليس بكافرٍ،

بخلاف الآخرِ؛ فما دخل فيهِ المجتهدُ المبتدعُ أولى، لأنَّ الظاهرَ من حالِهِ الصدقُ، ولأنهُ أبعدُ عن الخلافِ.

الثاني والأربعون أن يكون أحدُهما قد دخلَ فيهِ المجتهدُ المبتدعُ، دون العوامّ والفروعيين الذين ليسوا أصوليين، والأصوليون الذين ليسوا فروعيين، والآخر بعكسهِ؛ فما دخلَ فيهِ المجتهدُ المبتدعُ أولى، إذِ الخللُ في قولهِ إنما هو من جهةِ كذبهِ فيما يقولُ، والخللُ في قولِ من عَداهُ من المذكورين إنما هو من جهلهِ وعدم إحاطتهِ وعدم كمالهِ. ولا يخفى أنَّ احتمالَ وقوع الخلل بجهةِ الكذب من الفاسقِ لحرمتهِ وتعلُّق الإثم بهِ أندرُ من الخلل الناشيء بسبب الجهلِ وعدم الإحاطة.

الثالث والأربعون أن يكون أحدُ الإجماعين من الصحابةِ، والآخرُ من التابعين؛ فإجماعُ الصحابةِ أولى للثقةِ بعدَ التهمِ وبُعد تقاعدهم عن تحقيق الحقّ وإبطالِ الباطل وغلبة جدّهم وكثرةِ اجتهادهم في تمهيدِ أحكام الشريعة، ولأنهُ أبعدُ عن خلافِ من خالف في إجماع غيرِ الصحابة. وعلى هذا فإجماعُ التابعين يكونُ مقدماً على إجماع مَنْ بعدَهم لقربِهم من العصرِ الأوّل، ولقولهِ عليهِ السلامُ: «خيرُ القرونِ القرنُ الذي أنا فيهِ، ثمَّ الذي يليهِ» فإجماعُهم يكونُ أغلبَ على الظنّ.

الرابع والأربعونَ أنْ يكونَ أحدُ الإجماعَين قد انقرضَ عصرُهُ، بخلافِ الآخر؛ فما انقرض عصرُهُ يكونُ أولى لاستقرارِهِ وبُعدِهِ عن الخلافِ.

الخامس والأربعون أن يكون أحدُهما مأخوذاً عن انقسام الأمّةِ في مسألةٍ من المسائلِ على قولين في أنهُ إجماعٌ على نفي قولٍ ثالثٍ، والإجماعُ الآخرُ على إثباتِ القول الثالث؛ فالإجماعُ على إثباته أولى، لأنهُ أبعدُ عن اللبسِ وعمّا يقولهُ المنازعُ في الأوّل من وجوه القدح، ويُبْديهِ من الاحتمالات.

السادس والأربعون أن يكون أحدُهما مسبوقاً بالمخالفةِ، بخلاف الآخر؛ فالذي لم يسبقْ بالمخالفةِ أولى لأنهُ أغلبُ على الظنّ وأبعدُ عن الخلافِ.

السابع والأربعون أن يكونَ أحدُهما قد رجعَ بعضُ المجتهدين فيهِ عمّا حكم بهِ، موافقاً للباقين لدليلٍ ظهرَ لهُ، بخلافِ الآخر؛ فما لم يرجعْ فيهِ بعضُ المجتهدين أولى، لبعدهِ عن المناقضةِ والخلافِ فيهِ.

الثامن والأربعون أن يكون أحدُهما إجماعَ الصحابةِ، إلاّ أنهُ لم يدخلْ فيهِ غيرُ

المجتهدين، والآخر من إجماع التابعين إلاَّ أنهُ قد دخلَ فيهِ جميعُ أهلِ عصرِهم؛ فإجماعُ الصحابة أولى للوثوقِ بعدالَتِهم وزيادة جدّهم، كما سبقَ تقريرُهُ؛ وفي معنى هذا يكونُ قد رجعَ واحدٌ من الصحابة عن الواقعةِ، بخلافِ التابعين.

التاسع والأربعون أن يكون أحدُهما قد دخل فيهِ جميعُ أهل العصرِ إلاَّ أنهُ لم ينقرضْ عصرُهم، والآخرُ بالعكسِ؛ فما دخل فيهِ جميعُ أهلِ العصرِ أولى، لأنَّ غلبةَ الظنّ فيهِ متيقَّنةٌ، واحتمالُ الرجوعِ بسبب عدمِ انقراضِ العصرِ موهومٌ؛ وفي معناهُ أن يكون ما لم ينقرضْ عصرُهُ قد دخلَ فيه المجتهدُ المبتدعُ، أو الأصوليُّ الذي ليس فروعياً، أو الفروعيّ الذي ليس بأصوليٍّ، والآخرُ بخلافه.

الخمسون أن يكون أحدُهما غيرَ مأخوذٍ من انقسام الأمة على قولين، كما سبق، إلاَّ أنهُ لم ينقرض عصرُهُ، والآخرُ بعكسهِ؛ فالأوَّلُ أولى، نظراً الى أنَّ جهةَ الإجماعِ فيهِ أقوى بيقينٍ، أو رجوع الواحد عنهُ قبلَ انقراضِ العصرِ موهومٌ؛ وفي معناهُ ما إذا كان أحدُ الإجماعين قد انقرض عصرُهُ إلاَّ أنهُ مسبوقٌ بالمخالفة، و الآخر بعكسهِ.

الحادي والخمسون أن يكونَ أحدُ الإجماعين مأخوذاً من انقسامِ الأمة على قولين إلاَّ أنهُ غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين، والآخر بعكسه، فالذي لم يكن مأخوذاً من انقسام الأمة على قولين أولى، لقوّة الإجماع فيهِ.

وأمَّا الترجيحات العائدةُ الى المدلولِ.

الأوَّلُ منها أن يكونَ حكمُ أحدهما الحظْرُ، والآخر الإباحة؛ وهذا ممَّا اختُلِف فيه: فذهب الأكثرُ كأصحابِنا وأحمد بن حنبل والكَرخي والرازي من أصحابِ أبي حنيفة الى أنَّ الحاظرَ أولى؛ وذهب أبو هاشم وعيسى بنُ أبان، الى التساوي والتساقُطِ. والوجهُ في ترجيحِ ما مقضتاهُ الحَظْرُ أنَّ ملابسةَ الحرامِ موجبَةٌ للمأثمِ بخلافِ المباح، فكان أولى بالاحتياطِ. ولهذا فإنَّهُ لو اجتمعَ في العينِ الواحدةِ حَظْرٌ وإباحة، كالمتولد بين ما يؤكلُ وما لا يؤكل، قُدِّمَ التحريمُ على الإباحة؛ وكذلك إذا طلق بعضَ نسائهِ بعينها، ثمَّ أنسيها، حَرُمَ وطء الجميع، تقديماً للحرمةِ على الإباحة. وإليه الاشارةُ بقوله عليه السلامُ: «ما اجتمعَ الحلالُ والحرامُ، إلاَّ غلبَ الحرامُ الحلالَ» وقال عليه السلام: «دعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبُك»[1] غير أنه قد يمكنُ ترجيحُ ما

(١) حديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يرُيبك». رواه أحمد في مسنده عن أنس والنسائي عن الحسن بن علي والطبراني عن وابصة بن معبد والخطيب البغدادي عن ابن عمر، صحيح.

مقتضاهُ الإباحة من جهةٍ أخرى، وهي أنا لو عملنا بما مقتضاهُ الإباحةُ، فقد لا يلزمُ منهُ فواتُ مقصود الحَظْر لأنَّ الغالبَ انهُ إذا كان حراماً فلا بُدَّ وأن تكون المفسدة ظاهرةً، وعند ذلك، فالغالبُ أنَّ المكلَّفَ يكون عالماً بها، وقادراً على دفعها، لعلمه بعدمِ لزوم المحذور من ترك المباح، ولأنَّ المباحَ مستفادٌ من التخيير قطعاً، بخلافِ استفادة الحرمة من النهي لتردُّده بين الحرمة والكراهة فكان أولى، وعلى هذا فلا يخفى وجهُ الترجيح بين ما مقتضاهُ الحرمةُ، وما مقتضاهُ الندبُ.

الثاني أن يكونَ مدلولُ أحدهما الحظرُ، والآخر الوجوب؛ فما مقتضاهُ التحريمُ أولى لوجهين: الأوّل هو أنَّ الغالبَ من الحرمةِ إنما هو دفعُ مفسدةٍ ملازمةٍ للفعل أو تقليلها، وفي الوجوب تحصيلُ مصلحة ملازمةٍ للفعل أو تكميلها، واهتمامُ الشارع والعقلاء بدفعِ المفاسد أتمُّ من اهتمامِهم بتحصيلِ المصالح. ولهذا فإنَّ من أرادَ فعلاً لتحصيل مصلحةٍ ينفرُ عنهُ إذا عارضَهُ في نظرِهِ لزومُ مفسدةٍ مساويةٍ للمصلحة، كمن رامَ تحصيلَ درهمٍ على وجهٍ يلزمُ منهُ فواتُ مثلِهِ؛ وإذا كانَ ما هو المقصودُ من التحريمِ أشدَّ وآكدَ منهُ في الواجبِ كانت المحافظةُ عليه أولى. ولهذا كان ما شُرعتِ العقوباتُ فيه من فعل المحرَّمات أكثرَ من تركِ الواجباتِ وأشدَّ، كالرَّجمِ المشروعِ في زنا المحصن. الوجه الثاني أنَّ إفضاء الحرمةِ الى مقصودها أتمُّ من إفضاء الوُجوبِ الى مقصودهِ، فكانت المحافظةُ عليه أولى. وذلك، لأن مقصودَ الحرمةِ يأتّي بالتركِ، وذلك كافٍ مع المقصود لهُ أو مع الغفلةِ عنهُ ولا كذلك فعلُ الواجبِ. وأيضاً فإن تركَ الواجب وفعلَ المحرَّم إذا تساويا في داعيةِ الطبع اليهما، فالتركُ يكونُ أيسرَ وأسهل من الفعل لتضمُّنِ الفعل مشقَّةَ الحركة وعدم المشقَّةِ في التركِ. وما يكون حصولُ مقصوده أوقعَ، يكون أولى بالمحافظة عليهِ.

الثالث أنْ يكونَ حكمُ أحدِهما الحرمة، والآخر الكراهة؛ فالحظر أولى، لمساواتهِ الكراهةَ في طلبِ التركِ وزيادتهِ عليهِ بما يدلُّ على اللوم عند الفعلِ، ولأنَّ المقصودَ منها إنَّما هو التركُ لما يلزمهُ من دفعِ المفسدةِ الملازمةِ للفعلِ، والحرمةُ أوفى لتحصيلِ ذلك المقصودِ، فكانت أولى بالمحافظةِ. وأيضاً فإنَّ العملَ بالمحرِّم لا يلزمُ منهُ إبطالُ دلالةِ المقتضى للكراهةِ وهو طلبُ التركِ والعملِ بالمقتضى للكراهةِ ممَّا يجوزُ معهُ الفعلُ، وفيهِ إبطالُ دلالةِ المحرِّم. ولا يخفى أن العملَ بما لا يُفضي إلى الإبطال يكونُ أولى؛ وبما حقَّقناهُ

في ترجيحِ المحرّمِ على المقتضى للكراهةِ يكونُ ترجيحُ الموجبِ على المقتضى للندبِ.

الرابع أن يكون حكمُ أحدِهما إثباتاً، والآخر نفياً؛ وذلك كخبرِ بلالٍ بأنَّ النبيَّ عليهِ السلامُ، دخلَ البيتَ وصلَّى، وخبَر أسامَة أنهُ دخل ولم يصلِّ. فالنافي مرجَّحٌ على المثبتِ، خلافاً للقاضيَ عبدِ الجبار في قولِهِ إنَّهما سواء. والمثبتُ، وإنْ كان مترجّحاً على النافي لاشتمالِهِ على زيادةِ علمٍ، غير أن النافي لو قدّرنا تقدُّمَهُ على المُثبتِ، كانت فائدتهُ التأكيدَ؛ ولو قدّرنا تأخُّرَهُ، كانت فائدتهُ التأسيس؛ وفائدةُ التأسيسِ أولى، لما سبق تقريرُهُ، فكان القضاء بتأخيرِهِ أولى.

فإن قيل: إلاَّ أنَّهُ يلزمُ من تأخُّرِهِ مخالفةُ الدليلِ المثبتِ ورفْع حكمِهِ دون تقدُّمِهِ.

قلنا: هو مُعارَضٌ بمثلِهِ؛ فإنَّا لو قدّرنا تقدُّمَ النافي، فالمثبتُ بعدَهُ يكونُ نافياً لحكمِهِ ورافعاً لهُ.

فإنْ قيلَ: المثبتُ، وإنْ كان رافعاً لحكم النافي على تقديرِ تأخُّرِهِ عنهُ، فرافعٌ لما فائدتهُ التأكيدُ؛ ولو قدّرنا تأخُّرَ النافي كان مُبطلاً لما فائدته التأسيس؛ فكان فرضُ تأخُّرِ المثبتِ أولى.

قلنا: إلاَّ أنَّهُ وإنْ كانتْ فائدةُ التأكيد على تقديرِ تقدُّمِهِ، فالمثبتُ يكونُ رافعاً لحكمٍ تأسيسيٍّ، وهو الباقي على الحال الأصليّ وزيادة ما حصلَ النافي من التأكيد. ولا كذلك ما لو كانَ النافي متأخِّراً؛ فإنَّهُ لا يرفعُ غيرَ التأسيسِ؛ وما لا يُفضِي إلى رفعِ التأسيسِ مع التأكيدِ يكونُ أولى ممَّا يُفضي إلى رفعِ الأمرَين معاً، وما يُقالُ من أنّ المثبتَ مُفيدٌ لما هو حكم شرعيٌّ بالاتفاقِ، والنافي غيرُ مُجمَعٍ على إفادتهِ لحكمٍ شرعيّ. والغالبُ من الشارع أنَّهُ لا يتولَّى بيانَ غيرِ الشرعيّ؛ فمع أنَّهُ غيرُ سديدٍ من جهةِ أنَّ الحكمَ الشرعيَّ غيرُ مقصودٍ لذاتِهِ، وإنَّما هو مقصودٌ لحكمتِهِ، لكونِهِ وسيلةً إليها وحكمةُ الإثباتُ، وإنْ كانتْ مقصودةً؛ فكذلك حكمةُ النفي، فهو معارضٌ من جهةِ أنَّ الغالبَ من الشارعِ على ما هو المألوفُ منهُ إنَّما هو التقريرُ لا التغييرُ؛ وعلى هذا، فالحكم للنفي الأصلي يكونُ أولى من المغيّر.

الخامس أنْ يكونَ حكمُ أحدِهما معقولاً، والآخر غيرَ معقول؛ فما حكمُهُ غيرُ معقولٍ، وإن كان الثوابُ بتلقيّهِ أكثرَ لزيادة مشقّتـه كما نطق بِهِ الحديثُ، إلاَّ أنَّ مقصودَ الشارعِ بشرعِ ما هو معقولٌ أتمُّ ممَّا ليسَ بمعقولٍ، نظراً إلى سهولةِ الانقيادِ وسرعة القبولِ؛ وما شرعُهُ أفضى إلى تحصيلِ مقصودِ الشرع يكونُ أولى. ولهذا، كان شرعُ المعقولِ أغلبَ من شرعِ غيرِ المعقولِ، حتى إنهُ قد قيلَ إنَّهُ لا حكمَ إلاَّ وهو معقولٌ، حتى في ضربِ الديةِ على العاقلةِ ونحوِهِ ممَّا ظُنَّ أنهُ غيرُ معقولٍ؛ ولأنَّ ما يتعلَّقُ بالمعقول من الفائدة بالنظرِ إلى محلّ النصّ بالتعديةِ والإلحاقِ أكثرُ منهُ في غيرِ المعقولِ، فكان أولى وما كانت جهةُ تعقُّلِهِ أقوى كما يأتي وجه التفصيل فيهِ في العلل، فهو أولى.

السادس أن يكونَ أحدُهما مشتملاً على زيادة لا وجودَ لها في الآخر، كموجبِ الجلْدِ مع الموجبِ للجَلْد والتَّغْريب؛ فالموجبُ للزيادةِ يكونُ أولى، لأنَّ العملَ بالزيادةِ غيرُ موجبٍ لإبطالِ منطوقِ الآخر فيما دلَّ عليهِ من وجوبِ الجَلد وإجزائهِ عن نفسهِ والعملُ بالموجبِ للجلد فقط موجبٌ لإبطال المنطوقِ في الدلالةِ على وجوب الزيادة؛ وما لا يُفضِي الى إبطال حكم الدليل، أولى ممَّا يُفضي الى الإبطال؛ و لأنَّ دلالةَ الموجبِ للجلد على نفي الزيادة غيرُ مأخوذةِ من منطوقِ اللفظ، ووجوبُ الزيادةِ مأخوذٌ من منطوقِ اللفظ، ومخالفةُ ما ليسَ بمنطوقٍ بالمنطوقِ أولى من العكس لما تقدَّم.

السابع أن يكونَ موجبُ أحدهما الجلد، والآخر الدرء؛ فالداريء يكونُ أولى، نظراً الى ما حققناهُ في ترجيح ما حكمُهُ النفي على ما حكمُهُ الإثباتُ؛ ولأنَّ الخطأ في نفي العقوبةِ أولى من الخطإ في تحقيقها، على ما قال عليهِ السلامُ: «لأنْ يُخطيء في العفوِ خيرٌ من أن يُخطيء في العقوبة»[1] ولأنَّ ما يعترضُ الحدَّ من المبطلات اكثرُ ممَّا يعترضُ الدرء، فكان أولى لبُعدهِ عن الخلل وقُربهِ الى المقصود؛ ولأنهُ على خلافِ الدليل النافي للحدّ والعقوبة.

---

(١) حديث: «لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة». رواه الترمذي بلفظ: (ان يخطيء في العفو...). ورواه ابن أبي شيبة، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في سننه، عن طريق عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة». حديث صحيح.

الثامن أن يكونَ حكمُ أحدِهما وقوعَ الطلاقِ أو العتق، وحكمُ الآخر نفيهُ؛ قال الكرخيُّ: ما حكمُهُ الوقوعُ أولى، لأنهُ على وفقِ الدليل النافي لِمِلْكِ البُضْع ومِلك اليمين، والنافي لهما على خلافهِ، ويمكن أن يقال بل النافي لهما أولى، لأنهُ على وفقِ الدليل المقتضي لصحَّةِ النكاح وإثباتِ ملك اليمين المترجّح على النافي لهُ.

التاسع أن يكونَ حكمُ أحدِهما تكليفياً، وحكمُ الآخرِ وضعياً؛ فالتكليفيُّ؛ وان اشتملَ على زيادة الثوابِ المرتبطِ بالتكليف، وكان لأجلهِ راجحاً، فالوضعيُّ من جهةِ أنهُ لا يتوقَّفُ على ما يتوقفُ عليهِ الحكمُ التكليفيّ من أهليّة المخاطب وفهمهِ وتمكُّنهِ من الفعلِ يكونُ مترجّحاً.

العاشر أن يكونَ حكمُ أحدِهما أخفَّ من الآخرِ؛ فقد قيلَ إنَّ الأخفَّ أولى، لأنَّ الشريعةَ مَبْناها على التخفيفِ على ما قال اللهُ تعالى: ﴿يُريدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ، ولا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وما جَعَلَ عليكُمْ في الدّين من حَرَج﴾[2] وقال عليهِ السلامُ: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ في الإسلام»[3] وقيل إنَّ الأثقلَ أولى، نظراً الى الشرعيَّةِ؛ إنما يُقْصَدُ بها مصالحُ المكلَّفين؛ والمصلحةُ في الفعلِ الأشقّ أعظمُ منها في الفعلِ الأخفّ، على ما قال عليهِ السلامُ: «ثوابُكِ على قدَر نَصبكِ»[4] ولأنَّ الغالبَ على الظنّ إنما هو تأخُّرُهُ عن الأخفّ، نظراً الى المألوفِ من أحوال العقلاء؛ فإنَّ مَنْ قصدَ تحصيلَ مقصودٍ بفعلٍ من الأفعالِ ولم يحصل بهِ لا يقصدُ تحصيلهُ بما هو أخفُّ منهُ بل بما هو أعلى منهُ، فبتقديرِ تقدُّمِ الأخفّ على الأثقل يكونُ موافقاً لنظر أهلِ العرفِ. فكان أولى؛ ولأنَّ زيادةَ ثقله تدلُّ على تأكّد المقصود منهُ على مقصود الأخفّ؛ فالمحافظةُ عليهِ تكونُ أولى.

الحادي عشر أن يكونَ كلُّ واحدٍ من الخبرَين خبراً واحداً إلاَّ أنَّ حكمَ أحدهما ممَّا تعمُّ بهِ البلوى بخلاف حكمِ الآخرِ فَما لا تعمُّ بهِ البلوى أولى، لكونهِ أبعدَ عن الكذب من جهة أنَّ تفرُّدَ الواحد بنقلِ ما تعمُّ بهِ البلوى مع توفُّرِ الدواعي على نقلهِ أقربُ الى الكذب كما تقرَّر قبلُ؛ ولهذا كان مختلَفاً فيه، ومتَّفقاً على مقابلهِ.

وأمَّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى أمرٍ خارجٍ،

---

(١) البقرة، ١٨٥.
(٢) الحج، ٧٨.
(٣) تقدم ص، ٤٥٢.
(٤) تقدم ص، ٤٠٠.

الأوّلُ منها أنْ يكونَ أحدُ الدليلينِ مُوافِقاً لدليلٍ آخرَ، من كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو عقلٍ أو حسٍّ، والآخرُ على خلافهِ، فما هو على وفقِ الدليلِ الخارجِ أولى، لتأكدِ غلبةِ الظنّ بقصدِ مدلولهِ، ولأنَّ العملَ بهِ، وإنْ أفضى إلى مخالفةِ مقابلهِ وهو دليلٌ واحدٌ، فالعملُ بمقابلهِ يلزمُ منهُ مخالفةُ دليلين والعملُ بما يلزمُ معهُ مخالفةُ دليل واحدٍ أولى ممّا يلزم منهُ مخالفة دليلين.

الثاني أنْ يكونَ أحدُهما قد عَملَ بمقتضاهُ علماء المدينةِ، أو الأئمةُ الأربعة أو بعضُ الأمة بخلاف الآخر، فما عُمل بهِ يكونُ أولى، أمّا ما عَمل بهِ أهل المدينة فلأنّهمُ أعرفُ بالتنزيلِ وأخبرُ بمواقعِ الوحي والتأويل، وكذلك الأئمةُ والخلفاء الراشدونَ، لحثّ النبيّ عليهِ السلامُ على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبقَ تعريفُه؛ وذلك يُغلّبُ على الظنّ قوته في الدلالة وسلامته عن المعارضِ؛ وعلى هذا أيضاً ما عملَ بمقتضاهُ بعضُ الأمّة يكونُ أغلبَ على الظنّ، فكانَ أولى. وفي معنى هذا أن يعتضدَ كلُّ واحدٍ منهما بدليلٍ، غير أنَّ ما عضّدَ أحدَهما راجحٌ على ما عضّد الآخر، أو أنْ يعمل بكلّ واحدٍ منهما بعضُ الأمة، غيرَ أنَّ من عملَ بأحدهما أعرفُ بمواقع الوحي والتنزيل، فيكونُ أولى.

الثالث: أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما مُؤوّلاً، إلاَّ أنَّ دليلَ التأويلِ في أحدهما أرجحُ من دليلِ التأويل في الآخر، فهو أولى، لكونه أغلبَ على الظنّ.

الرابع: أنْ يكونَ أحدُهما دالاً على الحكم والعلّةِ، والآخرُ على الحكمِ دونَ العلّة؛ فما يدلُّ على العلّة يكونُ أولى، لقربه إلى المقصود بسبب سُرعَة الانقياد وسهولة القبول، ولدلالته على الحكمِ من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلّة، وما دلّ على الحكم بجهتين يكونُ أولى، ولأنَّ العملَ به يلزمهُ مخالفةُ ما قابلهُ من جهةٍ واحدةٍ؛ والعملُ بالمقابلِ يلزمُ منهُ مخالفةُ الدليلِ الآخر على الحكمِ من جهتين، فكان أولى؛ وربما رجحَ ما لم يدلّ على العلّةِ من جهةِ أنَّ المشقّةَ في قبولِه أشدُّ والثوابَ عليه أعظمُ، إلاَّ أنهُ مرجوحٌ بالنظرِ الى مقصودِ التعقُّلِ؛ ولذلك كان هو الأغلب.

الخامس: أن يدلّ كلُّ واحدٍ منهما على الحكمِ والعلّةِ، إلاَّ أنَّ دلالةَ أحدهما على العليّةِ أقوى من دلالةِ الآخرِ عليها كما بيّناهُ فيما تقدم؛ فالأقوى يكونُ أولى، لكونه أغلبَ على الظنّ.

السادس: أن يكونا عامّين، إلا أنَّ أحدَهما وردَ على سببٍ خاصٍّ بخلافِ الآخر؛ وعند ذلك فتعارضُهما إمّا أن يكونَ بالنسبةِ الى ذلك السبب الخاصّ، أو بالنسبة الى غيرِه: فإن كان الأول، فالواردُ على ذلك السبب يكونُ أولى، لكونِهِ أمِرَ بِهِ؛ ولأنَّ محذورَ المخالفةِ فيهِ، نظراً الى أنَّ تأخيرَ البيانِ عمّا دعتِ الحاجةُ اليهِ يكونُ أتمّ من المحذورِ اللازمِ من المخالفة في الآخر، لكونِهِ غيرَ واردٍ فيها. وإن كان الثاني، فالعامُّ المطلقُ يكونُ أولى لأنَّ عمومهُ أقوى من عمومِ مقابلِهِ لاستوائِهما في صيغةِ العمومِ وغلبةِ الظنّ بتخصيص ما وردَ على الواقعةِ بها، نظراً الى بيانِ ما دعتِ الحاجةُ اليهِ، وإلى أنَّ الأصلَ إنما هو مطابقةُ ما وردَ في معرضِ البيانِ لما مسَّتْ اليهِ الحاجةُ؛ ولأنَّ ما وردَ على السبب الخاصّ مختلفٌ في تعميمِهِ عند القائلين بالعمومِ، بخلافِ مقابلِهِ؛ وعلى هذا فمحذورُ المخالفةِ في العامّ المطلق يكونُ أشدّ.

السابع: أنْ يكونَ أحدُهما قد وردتْ بِهِ المخاطبةُ على سبيلِ الإخبارِ بالوجوب أو التحريم أو غيرِهِ، كما في قولِهِ تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرونَ منكُم مِنْ نِسَائِهِم ﴾[1] أو في معرضِ الشرطِ والجزاء، كما في قولِهِ تعالى: ﴿ ومَنْ دخلهُ كان آمناً ﴾[2] والآخر وردتِ المخاطبةُ بِهِ شفاهاً؛ كما في قوله تعالى: ﴿ يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عليكم الصيّام ﴾[3] فإن تقابلا في حق من وردت المخاطبة إليهِ شفاهاً؛ فخطابُ المشافهةِ أولى؛ وإنْ كان ذلك بالنظرِ إلى غيرِ من وردتِ المخاطبةُ إليهِ شفاهاً، كان الآخرُ أولى، لما حقّقناهُ في معارضةِ العامّ المطلقِ والوارد على السببِ المعيّن، ولأنَّ الخطابَ شفاهاً إنّما يكونُ للحاضرِ من الموجودين، وتعميمهُ بالنسبة إلى غيرِهم إنّما يكونُ بالنظرِ إلى دليلٍ آخر: إمّا من إجماعِ الأمّةِ على أنّهُ لا تفرقةَ، أو من قولِهِ عليهِ السلامُ: «حُكْمي على الواحدِ حُكْمي على الجماعةِ».

الثامن: أنْ يكونَ أحدُهما ممّا يجوزُ تطرُّقُ النسخِ إليهِ أو قد اختلفَ تطرُّقِ النسخِ إليهِ، بخلافِ الآخر؛ فالذي لا يقبلُ النسخُ يكونُ أولى لقلّةِ تطرُّقِ الأسبابِ الموهيةِ إليهِ.

التاسع: أنْ يكونا عامَّين، إلاَّ أنَّ أحدَهما قد اتُّفِق على العملِ بِهِ في صورةٍ، بخلاف

---

(١) المجادلة، ٢.
(٢) آل عمران، ٩٨.
(٣) البقرة، ١٨٣.

الآخر؛ فما اتُّفِق على العمل بِهِ، وإن كان قد يغلبُ على الظنّ زيادة اعتبارِهِ، إلاَّ أنَّ العملَ بما لم يُعمَلْ بهِ في صُورةٍ مُتَّفَقٍ عليها أولى، إذِ العملُ بِهِ ممَّا لا يُفضِي إلى تعطيلِ الآخرِ، لكونِهِ قد عُمِلَ بِهِ في الجملةِ، والعملُ بما عُمِلَ بِهِ يُفضي إلى تعطيلِ ما لم يُعمَلْ بِهِ، وما يُفضِي إلى التأويلِ أولى ممَّا يُفضي إلى التعطيلِ. وما عُمِل بِهِ في الصورةِ المتَّفَقِ عليها، وإن لزم أنْ يكونَ فيها راجحاً على العامّ المقابلِ، إلاَّ أنهُ يحتملُ أنْ يكونَ الترجيحُ لهُ لأمرٍ خارجٍ لا وجودَ لهُ في محلّ النزاعِ؛ وهو وإنْ كان المرجّحُ الخارجُ بعيدَ الوجودِ، لكن يجبُ اعتقادُ وجودِهِ، نفياً لإهمالِ العامّ الآخر. فإن قيلَ: لو كان لهُ مرجّحٌ من خارجٍ لوقفنا عليهِ بعد البحثِ التامّ، وقد بحثنا فلم نجد شيئاً من ذلك؛ واحتمالُ مخالفةِ السبرِ أيضاً بعيدٌ، فهو مُعارَضٌ بمثلِهِ، فإنهُ لو كان رجحانُهُ لمعنًى يعودُ إلى نفسِهِ، لوقفنا عليهِ بعدَ البحثِ، وقد بحثنا فلم نجدهُ. وعند ذلك، فيتقاومُ الكلامانِ، وقد يُسلَّمُ لنا ما ذكرناهُ أولاً.

العاشر: أنْ يكونَ أحدُهما قد قُصِدَ بِهِ بيانُ الحكمِ المختلَفِ فيهِ، بخلافِ الآخرِ؛ فالذي قُصِد بِهِ البيانُ للحكم يكونُ أولى، لأنهُ يكونُ أمسَّ بالمقصودِ، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وأنْ تَجْمَعوا بين الأختين إلاَّ ما قَد سَلَفْ﴾[1] فإنهُ قُصِدَ بِهِ بيانُ تحريمِ الجمعِ بينَ الأختين في الوطءِ بملك اليمين؛ فإنهُ مُقدَّمٌ على قوله تعالى: «أو ما ملكتْ أيمانُكم» حيث لم يقصد بِهِ بيانُ الجمعِ.

الحادي عشر: أنْ يكونَ أحدُهما أقربَ إلى الاحتياطِ وبراءةِ الذمّةِ، بخلاف الآخر؛ فالأقربُ إلى الاحتياطِ يكونُ مُقدَّماً لكونِهِ أقربَ إلى تحصيلِ المصلحةِ ودفعِ المضرَّةِ.

الثاني عشر: أنْ يكونَ أحدُهما يستلزمُ نقصَ الصحابي، كحديثِ القهقهةِ في الصلاةِ، بخلاف الآخرِ؛ فالذي لا يستلزمُ ذلك أولى لكونِهِ أقربَ إلى الظاهرِ الموافقِ لحالِ الصحابي ووصفِ اللهِ لهُ بالعدالةِ، على ما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾[2] أي عدولاً.

الثالث عشر: أن يقترنَ بأحدِ الخبرَين تفسيرُ الراوي بفعلِهِ أو قولِهِ، فإنهُ يكونُ

---

(١) النساء، ٢٣.

(٢) البقرة، ١٤٣.

مرجّحاً على ما ليس كذلك، لأنَّ الراوي للخبرِ يكونُ أعرفَ وأعلمَ بما رواهُ.

الرابع عشر: أن يذكرَ أحدُ الراويَين سببَ ورودِ ذلك النصّ بخلافِ الآخر؛ فالذاكرُ للسببِ أولى، لأنَّ ذلك يدلُّ على زيادةِ اهتمامه بما رواهُ.

الخامس عشر: أنْ يكونَ قد اقترنَ بأحدِ الخبرَين ما يدلُّ على تأخيره عن الآخر، كالخبر الذي ظهرَ بعد استظهارِ النبيِّ عليه السلامُ وقوّةِ شوكته بخلافِ الآخر؛ فالظاهرُ بعد قوّةِ شوكةِ النبيِّ عليه السلامُ أولى، لأنَّ احتمالَ ظهورِ مقابله قبلَ قوّة الشوكة أكثرُ من احتمالِ وقوعِ ما ظهر بعدَ قوّة الشوكة، فكان تأخيرُهُ أغلبَ على الظنّ فكان أولى. وفي معناهُ أنْ يكونَ أحدُ الراويين متأخّرَ الإسلامِ عن الآخر؛ فالغالبُ أنَّ ما رواهُ عن النبيِّ عليه السلامُ بعدَ إسلامه، فروايتهُ أولى، لأنَّ روايةَ الآخرِ يحتمل أن تكونَ قبلَ إسلامِ المتأخّر، ويحتمل أن تكونَ بعدَ إسلامه، فكان تأخيرُ ما رواهُ متأخّرُ الإسلامِ أغلبَ على الظنّ. وفي معناهُ أن يُعلمَ أنَّ موتَ متقدّم الإسلامِ كان مُتقدّماً على إسلامِ المتأخّر؛ وكذلك إذا علمنا أنَّ غالبَ رواية أحد الراويَين قبلَ الغالب من رواية الآخر، فروايتهُ تكونُ مرجوحةً، لأنَّ الغالبَ تقدّم ما رواهُ؛ وكذلك إذا كانت روايةُ أحدهما مؤرّخةً بتاريخٍ مضيّق دون الآخرِ، فاحتمالُ تقدُّمِ غيرِ المؤرّخة يكونُ أغلبَ؛ وكذلك إذا كان أحدُ الخبرَين يدلُّ على التخفيف، والآخر على التشديد، فاحتمالُ تأخُّرِ التشديد أظهرُ لأنَّ الغالبَ منهُ عليه السلامُ أنهُ ما كان يُشدّدُ إلاّ بحسبِ علوِّ شأنه واستيلائه وقهره؛ ولهذا أوجبَ العبادات شيئاً فشيئاً، وحرّمَ المحرّمات شيئاً فشيئاً.

القسم الثاني

في التعارُضِ الواقع بين معقولين

والمعقولان، إمّا قياسان، أو استدلالان، أو قياسٌ واستدلال

فإن كان التعارُضُ بين قياسين، فالترجيحُ بينهما قد يكونُ بما يعودُ الى أصلِ القياسِ، وقد يكونُ بما يعودُ الى فرعِهِ، وقد يكونُ بما يعودُ الى مدلولِهِ، وقد يكونُ بما يعودُ الى أمرٍ خارجٍ.

فأمَّا ما يعودُ الى الأصلِ فمنهُ ما يعودُ الى حكمِهِ، ومنهُ ما يعودُ الى علّتِهِ، فأمَّا ما يعودُ الى حكم الأصلِ فترجيحاتٌ.

الأوّل: أن يكونَ الحكمُ في أصلِ أحدهما قطعيًّا، وفي الآخر ظنيًّا؛ فما حكمُ أصلهِ قطعيٌّ أولى، لأنَّ ما يتطرّقُ اليهِ من الخلل بسبب حكمِ الأصل منفيٌّ، ولا كذلك الآخر، فكان أغلبَ على الظنِّ. وفي معنى هذا ما يكونُ الحكمُ في أصلِ أحدِهما ممنوعاً، وفي الآخرِ غيرَ ممنوعٍ؛ فغيرُ الممنوعِ يكونُ أولى.

الثاني: أن يكونَ حكمُ الأصلِ فيهما ظنيًّا، غيرَ أنَّ الدليلَ المثبتَ لأحدِهما أرجحُ من المثبتِ للآخرِ، فيكون أولى.

الثالث: أن يكونَ حكمُ الأصلِ في أحدِهما ممّا اختُلِفَ في نسخهِ، بخلافِ الآخر؛ فالذي لم يختلَفْ في نسخهِ أولى، لبُعدهِ عن الخللِ.

الرابع: أن يكونَ الحكمُ في أصلِ أحدهما غيرَ معدولٍ بهِ عن سَنَنِ القياسِ كما ذكرناهُ فيما تقدّم، بخلافِ الآخر؛ فما لم يُعْدَلْ بهِ عن سَنَنِ القياسِ أولى، لكونهِ أبعدَ عن التعبُّدِ وأقربَ الى المعقولِ وموافقةِ الدليل.

الخامس: أن يكونَ حكمُ الأصلِ في أحدهما قد قامَ دليلٌ خاصٌّ على وجوبِ تعليله، وجوازِ القياس عليهِ، ولا كذلك الآخر؛ فما قامَ الدليلُ فيهِ على وجوبِ تعليلهِ وجواز القياس عليهِ أولى، وإن لم يكن ذلك شرطاً في صحتهِ كما سبق، لما فيهِ من الأمن من غائلةِ التعبُّدِ والقصورِ على الأصل ولبُعدهِ عن الخلافِ.

السادس: أن يكونَ حكمُ أحدِ الأصلين ممّا اتّفق القياسون على تعليلهِ، والآخرُ مختلَفٌ فيهِ؛ فما اتُّفِقَ على تعليلهِ أولى، إذ هو أبعدُ عن الالتباسِ، وأغلبُ على الظنّ.

السابع: أن يكونَ حكمُ أحد الأصلين قطعيًّا، لكنهُ معدولٌ بهِ عن سَنَن القياسِ، والآخرُ ظنيٌّ، لكنهُ غيرُ معدولٍ بهِ عن سَنَن القياس؛ فالظنيُّ الموافقُ لسَنَن القياس أولى، لكونهِ موافقاً للدليلِ وأبعدَ عن التعبُّدِ.

الثامن: أن يكونَ حكم أحدِهما في الأصلِ قطعيًّا، إلاَّ أنهُ لم يقمْ دليلٌ خاصٌّ على وجوبِ تعليله، وعلى جواز القياسِ عليهِ، وحكم الآخر ظني الا انهُ قد قام الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليهِ، فما حكمُهُ قطعيٌّ أولى، لأنَّ ما يتطرَّقُ اليهِ من الخللِ إنما هو بسببِ قُرْبهِ من احتمال التعبُّدِ والقصورِ على الأصل المعيَّن؛ وما يتطرَّقُ الى الظنيّ من الخللِ، فمن جهةِ أن يكونَ الأمرُ في نفسهِ خلافَ ما ظهر؛ واحتمالُ التعبُّدِ والقصورِ على ما ورد الشرعُ فيهِ بالحكمِ أبعدُ من احتمالِ ظنِّ الظهورِ لما ليسَ بظاهرٍ والترك للعمل بما هو ظاهر.

التاسع: أن يكونَ حكم أصل أحدِهما قطعيًّا، إلاَّ أنهُ لم يُتَّفقْ على تعليلهِ، وحكم الآخر ظنيٌّ إلاَّ أنهُ متَّفقٌ على تعليلهِ؛ فالظنيُّ المتَّفقُ على تعليله أولى، لأنَّ تعديةَ الحكم من الأصلِ الى الفرع إنما هو فرعُ تعقُّلِ العلّةِ في الأصلِ، وتحقق وجودِها في الفرع؛ واحتمالُ معرفةِ ذلك فيما هو متَّفقٌ عليهِ أغلبُ، واحتمال الخللِ بالنظر الى الحكمِ الظنيّ، وإن كان قائماً ومأموناً في جانب الحكم القطعيّ، إلاَّ أنَّ احتمال قطعِ القياسِ فيما لم يُتَّفَقْ على تعليلهِ لعدمِ الاطلاعِ على ما هو المقصودُ من حكمِ الأصلِ، أغلب من احتمالِ انقطاع القياسِ لخللٍ ملتحقٍ بالظاهرِ الدالّ على حكم الأصلِ، مع ظهورِ دليلهِ وعدمِ الاطلاع عليهِ بعد البحثِ التامّ فيه.

العاشر: أنْ يكونَ دليلُ ثبوت الحكمِ في أصلِ أحدهما أرجحَ من الآخر، إلاَّ أنهُ

مختلَفٌ في نسخه بخلافِ الآخر؛ فما دليلُهُ راجحٌ أولى، لأنَّ الأصلَ عدمُ النسخِ، وقولُ النسخِ مُعارضٌ بقولِ عدمِ النسخِ، فكان احتمالُ عدَمِ النسخِ أرجحَ.

الحادي عشر: أنْ يكونَ دليلُ ثبوتِ الحكمِ في أحدهما راجحاً على دليلِ حكمِ أصلِ الآخر، إلاَّ أنهُ معدولٌ بهِ عن سَنَنِ القياسِ والقاعدةِ العامّةِ، بخلافِ الآخر؛ فما لم يُعدَلْ به عن القاعدةِ أولى، لأنهُ يلزمُ من العملِ بهِ الجريُ على وفقِ القاعدةِ العامّةِ التي وردَ الحكمُ في القياس الآخر على خلافِها، غيرَ أنهُ يلزمُ منهُ إهمالُ جانبِ الترجيحِ في الآخر؛ وما يلزمُ من العملِ بالآخرِ، فإنَّما هو اعتبارُ ظهورِ الترجيحِ، لكن مع مخالفةِ القاعدة المتَّفقِ عليها؛ واحتمالُ مخالفة القواعدِ العامّة المتَّفَقِ عليها أبعدُ من احتمالِ مخالفة الشذوذ من ظواهرِ الأدلّة، كيف وإنَّ العملَ بما دليلُ ثبوت حكمِ أصله ظنيٌّ، محافظة على أصلِ الدليلِ الظنيّ والقاعدة العامّة، والعمل بما ظهر الترجيحُ في دليلِ ثبوت حكمِهِ فيه الموافقة، لما ظهرَ من الترجيحِ ومخالفة القاعدة وأصل الدليل الآخر. ولا يخفى أنَّ العملَ بما يلزمُ منهُ موافقةُ ظاهرَين ومخالفةُ ظاهرٍ واحدٍ، أولى من العكسِ.

الثاني عشر: أنْ يكونَ دليلُ ثبوتِ حكمِ أصلِ أحدهما راجحاً على دليلِ الآخر، إلاَّ أنهُ لم يقمْ دليلٌ خاصٌّ على وجوبِ تعليلِهِ وعلى جوازِ القياسِ عليهِ، بخلافِ الآخر؛ فما ظهر الترجيحُ في دليلِهِ أولى، لما ذكرناهُ فيما إذا كان الحكمُ قطعيًّا.

الثالث عشر: أنْ يكونَ دليلُ ثبوتِ حكمِ أصلِ أحدهما أرجحُ من دليلِ الآخر إلاَّ أنهُ غيرُ متَّفقٍ على تعليلِهِ، بخلاف الآخر؛ فما اتُّفِقَ على تعليلِهِ أولى، لما ذكرناهُ فيما إذا كان حكمُ الأصلِ في أحدِهما قطعيًّا، والآخر ظنيًّا.

الرابع عشر: أنْ يكونَ حكمُ أصلِ أحدِهما ممّا اتُّفِق على عدمِ نسخِهِ، إلاَّ أنهُ معدولٌ بهِ عن القاعدةِ العامّة، بخلاف الآخرِ؛ فما لم يُعدَلْ بهِ عن القاعدةِ أولى، لما سبق تحقيقهُ.

الخامس عشر: أنْ يكونَ حكمُ أصلِ أحدِهما غيرَ معدولٍ بهِ عن القاعدةِ العامّة، إلاَّ أنهُ لم يقمْ دليلٌ خاصٌّ على وجوبِ تعليلِهِ وجوازِ القياسِ عليهِ، بخلافِ الآخر؛ فما هو على وفقِ القاعدةِ العامّة أولى، لأنَّ العملَ بهِ عملٌ بأغلبِ ما يردُ بهِ الشرعُ، والعمل بمقابلِهِ بالعكس؛ ولأنَّ أكثرَ من قال باشتراطِ كونِ الحكمِ في الأصلِ غيرَ معدولٍ بهِ عن

القاعدةِ العامّة، خالف في اشتراطِ قيامِ الدليلِ على وجوبِ تعليلِ الحكمِ وجواز القياس عليه، ولو يشترطْ غير الشُّذُوذ، فكونُهُ غيرَ معدولٍ بهِ عن القاعدةِ العامّة أمسُّ بالقياسِ.

السادس عشر: أنْ يكونَ حكمُ أصلِ أحدهما غيرَ معدولٍ بهِ عن القاعدةِ العامّة، إلاّ أنهُ لم يُتّفَقْ على تعليلِهِ، والآخر بعكسِهِ؛ فما اتُّفِقَ على تعليلِهِ أولى، لأنَّ كلَّ واحدٍ من القياسَين، وإنْ كانَ مختلَفاً فيهِ، إلاّ أنَّ احتمالَ وقوعِ التعبُّدِ في القياسِ يُبطلهُ قطعاً، ومخالفةُ القاعدةِ العامّةِ غيرُ مُبطلةٍ للقياسِ قطعاً؛ وما يُبطِلُ القياسَ قطعاً بتقديرِ وقوعِهِ يكونُ مرجوحاً بالنسبةِ إلى ما لا يُبطلهُ قطعاً.

وأمّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى علّةِ حكمِ الأصلِ، فمنها ما يرجعُ إلى طريقِ إثباتِها، ومنها ما يرجعُ إلى صفتِها.

أمّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى طرُقِ إثباتِها.

فالأوّلُ: منها أنْ يكون وجودُ علّةِ أحد القياسَين مقطوعاً بهِ في أصلِهِ، بخلافِ علّةِ الآخر؛ فما وجودُ علّتِهِ في أصلِهِ قطعيٌّ أولى؛ وسواء كان وجودُها معقولاً أو محسًّا، مدلولاً عليهِ أو غيرَ مدلولٍ، لكونه أغلبَ على الظنّ. وفي معنى هذا أن يكونَ وجودُ العلّتين مظنوناً، غير أنَّ ظنَّ وجودِ إحداهما أرجحُ من الاخرى، فقياسُها أولى، لأنّها أغلبُ على الظنّ.

الثاني: أنْ يكونَ دليلُ علّيةِ الوصفِ في أحدِ القياسين قطعيًّا، وفي الآخر ظنيًّا؛ فيكون أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الثالث: أنْ يكونَ دليلُ العلّتين ظنيًّا، غير أنَّ دليلَ إحدى العلّتين أرجحُ من دليلِ الأخرى؛ فما دليلُها أرجحُ فقياسُها أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الرابع: أنْ يكونَ طريقُ علّية الوصفِ فيهما الاستنباط، إلاّ أنَّ دليلَ إحدى العلّتين السَّبْرُ والتقسيمُ، والأخرى المناسبة؛ فما طريقُ ثبوتِ العليةِ فيه السَّبْرُ والتقسيم يكونُ أولى، لأنَّ الحكمَ في الفرعِ، كما يتوقَّفُ على تحقُّقِ مقتضيه في الأصلِ يتوقَّفُ على انتفاء معارضه في الأصل، والسَّبر والتقسيم فيه التعرُّضُ لبيانِ المقتضى وإبطالِ المعارضِ، بخلافِ إثبات العلّةِ بالإحالة، فكان السَّبرُ والتقسيمُ أولى.

فإنْ قيل: وصفُ العلّةِ لا بُدَّ وأنْ يكونَ مناسباً في نفسِ الأمرِ أو شبهياً لامتناعِ التعليلِ بالوصفِ الطرديّ، ولا يخفى أنَّ احتمالَ عدمِ المناسبةِ بعد إظهارِها بالطريقِ التفصيليّ أبعدُ من احتمالِ عدمِها في السَّبْرِ والتقسيم، حيث لم يتعرَّضْ فيه لبيانِها تفصيلاً، فكان طريقُ المناسبةِ أولى.

قلنا: إلاَّ أنَّ التعرُّضَ لمناسبةِ الوصفِ لا دلالةَ لهُ بوجهٍ على نفي المعارضِ في الأصلِ، فإنهُ لاَمتناعَ من اجتماعِ مناسبين في محلٍّ واحدٍ على حكمٍ واحد، ودلالة البحثِ والسَّبرِ على مناسبٍ في الأصلِ غيرِ الوصفِ المشتركِ، مع أنَّ الأصلَ أن يكونَ الحكمُ معقولَ المعنى وأن يدلَّ على أنَّ الوصفَ المشتركَ مناسبٌ؛ ولا يخفى أنَّ ما يدلُّ على مناسبةِ العلّةِ وعلى انتفاء مُعارضِها أوْلى ممّا يدلّ على مناسبتِها ولا يدلّ على انتفاء معارضِها.

فإن قيلَ: إلاَّ أنَّ طريقَ إثباتِ العلّةِ بالمناسبةِ أو الشبه أدلُّ على مناسبةِ الوصفِ بعدَ إظهارِها من دلالةِ السَّبرِ والتقسيم على انتفاء وصفٍ آخرَ، لاحتمالِ أن يصدقَ الناظرُ في قولِهِ، وأنْ يكذبَ؛ وبتقديرِ صدقه فظهورُ ذلكَ مختصٌّ به دون غيرِهِ، بخلافِ طريقِ المناسبةِ، فإنهُ ظاهرٌ بالنظرِ إلى الخصمين.

قلنا: بل العكسُ أولى، وذلك لأنَّ الخللَ العائدَ إلى دليلِ نفي المعارض إنّما هو بالكذبِ أو الغلطِ، لعدمِ الظفرِ بالوصفِ؛ ولا يخفى أنَّ وقوعَ الغلطِ مع كونِ الوصفِ المبحوثِ عنهُ ظاهراً جليًّا، ووقوعَ الكذب مع كونِ الباحثِ عدلاً، أبعدُ من احتمالِ وقوعِ الغلطِ فيما أبدى من المناسبةِ مع كونِها خفية مضطربةً.

الخامس: أن يكونَ نفيُ الفارقِ في أصلِ أحدِ القياسَين مقطوعاً به، وفي الآخر مظنوناً؛ فما قُطعَ فيه بنفي الفارقِ يكونُ أولى، لكونه أغلبَ على الظنّ.

السادس: أنْ يكونَ طريقُ ثبوتِ إحدى العلّتين السَّبرَ والتقسيمَ، والأخرى الطردَ والعكس؛ فما طريقُ ثبوته السَّبرُ والتقسيمُ أولى، إذْ هو دليلٌ ظاهرٌ على كونِ الوصفِ علّةً، وما دارَ الحكمُ معهُ وجوداً وعدماً غيرُ ظاهرِ العلية، لأنَّ الحكمَ قد يدورُ مع الأوصافِ الطرديّةِ، كما في الرائحةِ الفائحةِ الملازمةِ للشدّةِ المطربة الدائرة مع تحريمِ الشربِ وجوداً وعدماً، مع أنّها ليستْ علّةً، لأنّ العلّةَ لا بُدَّ وأنْ تكونَ في الأصلِ بمعنى الباعثِ، لا بمعنى الأمارةِ، كما سبق تقريرُهُ. والرائحةُ الفائحةُ ليستْ باعثةً، إذْ لا يُشَمُّ

منها رائحةُ المناسبةِ؛ وكما أنهُ غيرُ ظاهرٍ في الدلالةِ على علّيةِ الوصفِ، فلا دلالةَ لهُ على ملازمةِ العلّةِ، لما قدّمناهُ في إبطالِ الطردِ والعكسِ. وبهذا يكونُ القياسُ الذي طريقُ إثباتِ العليةِ فيهِ المناسبةُ أولى ممّا طريقُ إثباتِها فيهِ الطردُ والعكسُ.

وأمّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى صفةِ العلّةِ.

فالأوّل: منها أنهُ إذا كانتْ علةُ الأصلِ في أحدِ القياسَين حكماً شرعيًّا، وفي الآخرِ وصفاً حقيقيًّا؛ فما علّتهُ وصفٌ حقيقيٌّ أولى، لوقوعِ الاتّفاقِ عليهِ، ووقوعُ الخلافِ في مقابلهِ، فكانت أغلب على الظنِّ.

الثاني: أن تكونَ علّةُ الحكم الثبوتي في أحدِهما وصفاً وجوديًّا، وفي الآخر وصفاً عدميًّا؛ فما علتُه ثبوتيّة أولى للاتّفاقِ عليهِ ووقوعِ الخلاف في مقابله.

الثالث: أن تكونَ علّةُ أحدهما بمعنى الباعثِ، وفي الآخرِ بمعنى الأمارة؛ فما علّتهُ باعثةٌ أولى، للاتّفاقِ عليهِ.

الرابع: أنْ تكونَ علّةُ أحدهما وصفاً ظاهراً منضبطاً، وفي الآخرِ بخلافهِ؛ فما علّتهُ مضبوطةٌ أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنِّ لظهورهِ، ولبعدِهِ عن الخلافِ.

الخامس: أنْ تكونَ علّةُ أحدهما وصفاً متّحداً، وفي الآخرِ ذات أوصافٍ؛ فما علّتهُ ذاتُ وصفٍ واحدٍ أولى، لأنهُ أقربُ إلى الضبطِ، وأبعدُ عن الخلاف.

السادس: أنْ تكونَ علةُ أحدهما أكثرَ تعديةً من علّةِ الآخرِ، فهو أولى لكثرةِ فائدتهِ.

السابع: أن تكونَ علّةُ أحدهما مطّردةً بخلافِ الآخر؛ فما علّتهُ مطّردةٌ أولى، لسلامتها عن المُفْسِد وبعدها عن الخلافِ. وفي معنى هذا أنْ تكون علّةُ أحدهما غيرَ منكسرةٍ، بخلاف علّةِ الآخر؛ فما علّتُهُ غير منكسرة أولى، لبعدها عن الخلاف.

الثامن: أن تكون علّة أحدهما منعكسة بخلاف علّة الآخر فما علّتهُ منعكسة أولى، لأنّها أغلبُ على الظنّ وأبعدُ عن الخلاف.

التاسع: أنْ تكونَ علّةُ أحدهما غيرَ متأخّرةٍ عن الحكمِ بخلافِ الآخرِ؛ فما علّتهُ غيرُ متأخّرةٍ أولى، لبعده عن الخلاف.

العاشر أنْ تكونَ علةُ أحدهما مطَّردة ًغيرَ منعكسةٍ، وعلَّةُ الآخرِ منعكسةً غيرَ مطَّردة؛ فالمطردةُ أولى، لما بيَّنّاهُ من اشتراطِ الاطراد، وعدَم ِاشتراط الانعكاسِ؛ ولهذا فإنْ مَنْ سلَّم اشتراطَ خالفَ في اشتراط الانعكاسِ.

الحادي عشر: أنْ يكونَ ضابطُ الحكمةِ في علّة أحد القياسَين جامعاً للحكمةِ مانعاً لها، بخلاف ضابط حكمة العلّة في القياسِ الآخر، كما بيَّنّاهُ؛ فالجامعُ المانعُ أولى، لزيادة ضبطهِ وبُعده عن الخلاف.

الثاني عشر: أنْ تكونَ العلّةُ في أحدهما غيرَ راجعةٍ على الحكمِ الذي استُنبطتْ منهُ برفعهِ، أو رفع ِبعضهِ، بخلافِ الآخر، فهو أولى لسلامة علّتهِ عمَّا يُوهيها، وبُعدها عن الخلافِ.

الثالث عشر: أن تكونَ علّةُ أحد القياسَين مناسِبةً، وعلّةُ الآخرِ شبهيةً؛ فما علّتهُ مناسِبةٌ أولى، لزيادةِ غلبةِ الظنِّ بها، وزيادة مصلحتها، وبُعدها عن الخلاف.

الرابع عشر أن يكونَ المقصودُ من إحدى العلّتين من المقاصدِ الضروريّةِ كما بيَّنّاهُ من قبل، والمقصودُ من العلّةِ الأخرى غير ضروريٍّ؛ فما مقصودُهُ من الحاجاتِ الضروريّةِ أولى، لزيادة مصلحتهِ وغلبة الظنّ بهِ؛ ولهذا فإنهُ لم تخلُ شريعةٌ عن مراعاتهِ، وبولغ في حفظهِ، بشرع ِأبلغ العقوبات.

الخامس عشر أنْ يكونَ مقصودُ إحدى العلّتين من الحاجاتِ الزائدةِ، ومقصودُ الأخرى من باب التحسيناتِ والتزيينات؛ فما مقصودُهُ من باب الحاجاتِ الزائدةِ أولى، لتعلُّقِ الحاجةِ بهِ دونَ مقابله.

السادس عشر أنْ يكونَ مقصودُ إحدى العلّتين من مكمّلاتِ المصالح الضروريّةِ، ومقصودُ الأخرى من أصولِ الحاجاتِ الزائدةِ، فما مقصودُهُ من مكمّلاتِ الضروريّاتِ، وإنْ كانَ تابعاً لها ومقابله أصل في نفسهِ، يكون أولى؛ ولهذا أعطى حكم أصلهِ حتى شرعَ في شربِ قليل الخمرِ ما شرعَ في كثيرهِ.

السابع عشر أنْ يكونَ مقصودُ إحدى العلّتين حفظَ أصلِ الدينِ، ومقصودُ الأخرى ما سواهُ من المقاصدِ الضروريّةِ؛ فما مقصودُهُ حفظُ أصلِ الدين يكونُ أولى، نظراً إلى مقصودهِ

وثمرتِهِ، من نيلِ السعادةِ الأبديّةِ في جوارِ ربِّ العالمين؛ وما سواهُ من حفظِ الأنفسِ والعقلِ والمالِ وغيرِهِ، فإنّما كان مقصوداً من أجلِهِ، على ما قال تعالى: ﴿وما خلقت الجنَّ والأنسَ إلاَّ ليَعْبُدُون﴾.

فإن قيلَ: بل ما يُفضِي إلى حفظِ مقصودِ النفسِ أولى وأرجحُ، وذلك لأنَّ مقصودَ الدِّين حقٌّ الله تعالى، ومقصودَ غيرِهِ حقٌّ للآدميّ، وحقُّ الآدميّ مرجَّحٌ على حقوقِ الله تعالى لأنَّهُ مبنيٌّ على الشحّ والمضايقةِ، وحقوقُ اللهِ تعالى مَبنيَّةٌ على المسامحةِ والمساهلة، من جهة أنَّ الله تعالى لا يتضرَّرُ بفواتِ حقهِ، فالمحافظةُ عليهِ أولى من المحافظةِ على حقٍّ لا يتضرَّر مستحقُّهُ بفواتهِ؛ ولهذا رجَّحنا حقوق الآدميّ على حقّ الله تعالى، بدليل أنهُ لو ازدحمَ حقُّ الله تعالى وحقُّ الآدميّ في محلٍ واحدٍ، وضاق عن استيفائهما بأن يكونَ قد كفَرَ وقتَل عمداً عُدواناً، فإنّا نقتلهُ قصاصاً لا بكفرهِ. وأيضاً فإنَّا قد رجَّحنا مصلحةَ النفسِ على مصلحةِ الدِّينِ، حيث خفَّفنا عن المسافرِ بإسقاط الركعتين، وأداء الصومِ، وعن المريضِ بترك الصلاةِ قائماً وترك أداء الصومِ، وقدّمنا مصلحةَ النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء الغريقِ. وأبلغُ من ذلك أنَّا رجَّحنا مصلحةَ المالِ على مصلحة الدِّينِ، حيث جوّزنا تركَ الجمعةِ والجماعة، ضرورةَ حفظ أدنى شيء من المالِ، ورجَّحنا مصالحَ المسلمينَ المتعلِّقةَ ببقاء الذميّ بين أظهرِهم على مصلحة الدِّينِ، حتى عصمنا دمهُ ومالهُ مع وجود الكفرِ المبيحِ.

قلنا: أمّا النفسُ فكما هي متعلّق حقّ الآدمي بالنظرِ إلى بعضِ الأحكامِ، فهي متعلّقُ حقّ الله تعالى بالنظرِ إلى أحكامٍ أخر؛ ولهذا يحرمُ عليهِ قتلُ نفسهِ والتصرُّفُ بما يُفضى إلى تفويتِها، فالتقديمُ إنّما هو لمتعلقِ الحقَّين؛ ولا يمتنعُ تقديمُ حقِ الله وحقّ الآدميّ على ما تمحض حقاً لله، كيف وإنَّ مقصودَ الدِّينِ متحقّقٌ بأصلِ شرعيَّة القتلِ، وقد تحقق؛ والقتلُ بالفعلِ إنّما هو لتحقيقِ الوعيدِ بهِ، والمقصودُ بالقصاص إنّما هو التشفّي والانتقامُ، ولا يحصلُ ذلك للوارثِ بشرعِ القتلِ، دون القتلِ بالفعلِ، على ما يشهدُ بهِ العرفُ، فكان الجمعُ بين الحقَّين أولى من تضييعِ أحدهما، كيف وإن تقديمُ حقّ الآدميّ ههنا لا يُفضي إلى تفويت حقّ الله فيما يتعلقُ بالعقوبة البدَنيَّة مُطلقاً، لبقاء العقوبة الأخرويّة؛ وتقديمُ حقّ الله ممّا يُفضي إلى فوات حقّ الآدميّ من العقوبة البدَنيَّة مُطلقاً، فكان لذلك أولى. وأمّا التخفيفُ عن المسافرِ والمريضِ فليسَ تقديماً

لمقصود النفسِ على مقصود أصلِ الدِّينِ، بل على فروعِهِ، وفروعُ الشيءِ غيرُ أصلِ الشيء؛ ثم وإنْ كان، فمشقَّةُ الركعتينِ في السفرِ تقومُ مقامَ مشقَّةِ الأربع في الحضرِ؛ وكذلك صلاةُ المريض قاعداً بالنسبةِ إلى صلاتِهِ قائماً وهو صحيحٌ؛ فالمقصودُ لا يختلفُ. وأمَّا أداء الصومِ، فلأنهُ لا يفوتُ مُطلقاً، بل يفوتُ إلى خَلَفٍ، وهو القضاء، وبهِ يندفعُ ما ذكروهُ من صورةِ إنقاذِ الغريقِ وتركِ الجمعةِ والجماعةِ لحفظِ المالِ أيضاً، وبقاء الذميّ بين أظهرِ المسلمين معصومَ الدمِ والمالِ ليس لمصلحة المسلمين، بل لأجلِ اطلاعهِ على محاسنِ الشريعة وقواعد الدِّينِ ليسهلَ انقيادُهُ ويتيسَّرَ استرشادُهُ، وذلك من مصلحةِ الدِّينِ، لا من مصلحةِ غيرِهِ، وكما أنَّ مقصودَ الدينِ مُقدَّمٌ على غيرِهِ من مقاصدِ الضروريَّاتِ، فكذلك ما يتعلَّقُ بهِ من مقصودِ النفسِ يكونُ مقدَّماً على غيرِهِ من المقاصدِ الضروريَّةِ، أمَّا بالنظرِ إلى حفظِ النسبِ، فلأنَّ حفظَ النسبِ إنَّما كان مقصوداً لأجلِ حفظِ الولدِ، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي لهُ، فلم يكنْ مطلوباً لعينهِ وذاتِهِ، بل لأجلِ بقاء النفسِ مرفهة منعمة، حتى تأتي بوظائفِ التكاليفِ وأعباء العباداتِ. وأمَّا بالنظرِ إلى حفظ العقلِ، فمن جهةِ أنَّ النفسَ أصلٌ، والعقلَ تبعٌ، فالمحافظةُ على الأصل أولى؛ ولأنَّ ما يُفضي إلى فواتِ النفسِ على تقدير أفضليته يفوتها مطلقاً، وما يُفضي إلى تفويتِ العقلِ كشربِ المسكرِ لا يُفضي إلى فواتِهِ مُطلقاً؛ فالمحافظةُ بالمنع ممَّا يُفضي إلى الفواتِ مُطلقاً أولى. وعلى هذا أيضاً يكونُ المقصودُ في حفظِ النسبِ أولى من المقصودِ في حفظِ العقلِ ومقدَّمٌ على ما يُفضي إلى حفظِ المالِ، لكونِهِ مَركَبَ الأمانة ومِلاكَ التكليفِ ومطلوباً للعبادةِ بنفسهِ من غيرِ واسطةٍ؛ ولا كذلك المال؛ ولهذا كانت هذه الرتبُ مختلفةً في العقوباتِ المرتَّبةِ عليها،على نحو اختلافِها في أنفُسِها. ومِثلِ تفاوُتِ هذه الرُّتَبِ يكونُ التفاوتُ بينَ مكمِّلاتِها.

الثامن عشر أنْ يكونَ الوصفُ الجامعُ في أحدِ القياسَين نفسَ علَّةِ حكمِ الأصلِ، والآخرُ دليلَ علةِ الأصلِ وملازمها؛ فالذي فيهِ الجامعُ نفسُ العلة أولى، لظهورها وركونِ النفسِ إليها.

التاسع عشر أنْ تكونَ علَّةُ الأصلِ في أحدِ القياسَين ملائمةً، وعلَّةُ الآخرِ غريبةً؛ فما علَّتهُ ملائمةٌ أولى، لأنها أغلبُ على الظنّ وأبعدُ عن الخلافِ.

العشرون أنْ تكونَ علّةُ الأصلين منقوضةً، إلاّ أنهُ قد ظهر في صورة النقضِ في أحدهما ما يمكنُ إحالةُ النقض عليهِ، من وجودِ مانعٍ أو فواتِ شرطٍ، بخلافِ الأخرى، فهي أولى لأنها أغلبُ على الظنّ.

الحادي والعشرون أنْ تكونَ علة أحدِ القياسَين قد يتخلّفُ عنها مدلولُها في صُورة بطريقِ الاستثناء على خلافِ القاعدةِ العامّةِ، والأخرى يتخلّفُ عنها حكمُها لا على جهةِ الاستثناء؛ فالتي يتخلّفُ عنها حكمها بجهةِ الاستثناء تكونُ أولى، لقربها إلى الصحّةِ وبُعدها عن الخلافِ.

الثاني والعشرون أنْ تكونَ علّةُ أحدِ القياسَينِ قد خلفها في صورة النقضِ ما هو أليقُ بها لكونِ مناسبتها فيها أشدّ، كما ذكرناهُ فيما تقدّم، بخلاف الأخرى فهي أولى لتبين عدمِ إلغائها بخلافِ الأخرى.

الثالث والعشرون أنْ تكون علّةُ أحدِ القياسَين لا مزاحِمَ لها في أصلِها، بخلاف الأخرى؛ فالتي لا مُزاحِمَ لها أولى، لأنها أغلبُ على الظنّ وأقربُ إلى التعديةِ. وعلى هذا، يكونُ ما رجحانُها على مزاحِمِها أكثرُ مُقدّمةً أيضاً.

الرابع والعشرون أن تكونَ علّةُ أحدِ القياسَين مقتضيةً للإثباتِ، والأخرى مقتضيةً للنفي؛ فالنافيةُ تكونُ أولى، لأنَّ مقتضاها يتمُّ على تقديرِ رجحانِها، وعلى تقديرِ مساواتها؛ ومقتضى المثبتةِ لا يتمُّ إلاَّ على تقديرِ رجحانِها؛ وما يتمُّ مطلوبُهُ على تقديرٍ من تقديرَين يكونُ أغلبَ على الظنِّ ممّا لا يتمُّ مطلوبُهُ إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ مُعيَّنٍ.

فإن قيل: الاَّ أنَّ العلّةَ المُثبتةَ مقتضاها حكمٌ شرعيٌّ بالاتّفاقِ، بخلاف النافية؛ وما فائدتُها شرعيّةٌ بالاتّفاقِ تكونُ أولى، وأيضاً فإنهُ يجبُ اعتقادُ اختصاصِ أصلِ النافيةِ بمعنى لا وجودَ لهُ في الفرعِ، تقليلاً لمخالفةِ الدليل، كيف وإنَّ ما ذكرتموهُ من الترجيحِ للنافيةِ غيرُ مستقيمٍ على رأيِ من يعتقدُ التخييرَ عند تساوِي الدليلين المتعارضَين، وعلى هذا فيتساوى القَدَمان.

قلنا: أمّا كونُ حكمِ إحدى العلّتينِ شرعيّ، فلا يرجحُ بهِ، لأنَّ الحكمَ إنّما كان مطلوباً لا لنفسهِ، بل لما يُفضي إليهِ من الحكمِ بهِ، والشارعُ كما يودُّ تحصيلَ الحكمة

بواسطةِ ثبوتِ الحكمِ، يودُّ تحصيلَها بواسطةِ نفيهِ، كيف وإنَّ العلّةَ النافيةَ متأيّدةٌ بالنفي الأصلي، والمثبِتة على خلافهِ، فكانت أولى. وما قيل من وجوبِ اعتقاد اختصاصِ النافية بمعنى في الأصلِ لا وجودَ لهُ في الفرعِ، فهو معارض بمثله في المثبتة، وأنهُ يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا وجود له في الفرع، تقليلاً لمخالفةِ الدليلِ النافي، وليس أحدُهما أولى من الآخرِ، والتخييرُ وإنْ كان مقولاً بهِ عند تعارُضِ الدليلين مع التساوي من كل وجهٍ، فليس إلاَّ على بعضِ الآراء الشاذَّةِ بالنسبة إلى ما قابلهُ، كيف وإنَّ الحكمَ إنَّما يثبتُ لما يصلحُ أنْ يكونَ مقصوداً؛ وإثباتُ الحكمِ عند التعارُضِ من كلِّ وجهٍ لتحصيل مصلحةٍ على وجهٍ يلزمُ منهُ مفسدةٌ مساويه لا يصلحُ أنْ يكونَ مقصوداً، فالحكمْ يكونُ منتفياً لانتفاء مقصودهِ.

الخامس والعشرون أن تكونَ حكمة إحدى العلّتين قد اختلّت، احتمالاً لمانعٍ أخلَّ بها دون الأخرى؛ فالتي لا يختلُّ حكمُها احتمالاً، أولى، لقربها إلى الظنّ وبُعدِها عن الخللِ والخلافِ.

السادس والعشرون أن تكونَ علّةُ أحدِ القياسَين أفضى إلى تحصيلِ مقصودها من الأخرى، فتكون أولى، لزيادةِ مناسبتها بسبب ذلك.

السابع والعشرون أن تكونَ علّةُ أحدِ القياسين مشيرةً إلى نقيضِ المطلوب ومُناسبةً لهُ من وجهٍ، بخلافِ الاخرى؛ فما لا تكونُ مناسبةً لنقيضِ المطلوبِ تكون أولى، لكونها أظهرَ في إفضائها إلى حكمها، وأغلبَ على الظنّ، وأبعدَ عن الاضطراب.

الثامن والعشرون أن تكونَ علّةُ أحدِ القياسين متضمنةً لمقصودٍ يعمُّ جميع المكلفين، والأخرى متضمنة لمقصود يرجع إلى آحادهم، فالأولى أولى، لعمومِ فائدتِها.

التاسع والعشرون أن تكونَ علةُ أحدِ القياسين أكثرَ شمولاً لمواقع الخلافِ من الأخرى، فتكون أولى لعمومِ فائدتها.

وأمّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى الفرع فأربعةٌ.

الأوّل أن يكون فرع أحدِ القياسين مُشاركاً لأصلهِ في عينِ الحكمِ وعينِ العلّةِ، وفرع الآخر مشاركاً لأصلهِ في جنسِ الحكم وجنسِ العلّةِ، أو جنسِ الحكم وعين العلّةِ، أو بالعكس؛ فما المشاركةُ فيهِ في عينِ العلّةِ وعينِ الحكمِ أولى، لأنَّ التعديةَ باعتبارِ

الاشتراكِ في المعنى الأخصّ، والأعمّ، أغلبُ على الظنّ من الاشتراكِ في المعنى الأعمّ.
وعلى هذا، فما المشاركةُ فيهِ بين الأصلِ والفرعِ عينُ أحدِ الأمرين: إمّا الحكم أو العلّة، تكونُ أولى، ممّا المشاركةُ فيهِ بينَ أصلِهِ وفرعِهِ في جنسِ الأمرَين، وإنْ كان فرعُ أحدهما مشاركاً لأصلِهِ في عينِ العلّةِ وجنسِ الحكم، والآخر بعكسِهِ؛ فما المشاركةُ فيهِ في عينِ العلّةِ وجنسِ الحكم أولى، لأنَّ تعديةَ الحكمِ من الأصلِ إلى الفرعِ إنّما هي فرعُ تعديةِ العلّةِ، فهي الأصلُ في التعديةِ وعليها المدارُ.

الثاني أنْ يكونَ الفرعُ في أحدِ القياسَين متأخّراً عن أصلِهِ، وفي الآخرِ متقدّماً؛ فما الفرعُ فيهِ متأخّرٌ أولى، لسلامتِهِ عن الاضطرابِ، وبُعدِه عن الخلافِ، وعِلْمِنا بثبوتِ الحكمِ فيهِ بما استُنبِطَ من الأصلِ.

الثالث أنْ يكونَ وجودُ العلّةِ في أحدِ الفرعَين قطعياً، وفي الآخرِ ظنياً؛ فما وجودُ العلّةِ فيهِ قطعيٌّ أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنِّ، وأبعدُ عن احتمالِ القادحِ فيهِ.

الرابع أنْ يكونَ حكمُ الفرعِ في أحدِهما قد ثبت بالنصِّ جملةً لا تفصيلاً، بخلافِ الآخرِ، فإنهُ يكونُ أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ، وأبعدُ عن الخلافِ.

وأمّا الترجيحاتُ العائدةُ إلى حكمِ الفرعِ وإلى أمرٍ خارجٍ، فعلى ما أسلفناهُ في المنقولاتِ.

وقد يتركّبُ ممّا ذكرناهُ من الترجيحاتِ ومُقابلاتِ بعضِها لبعضٍ ترجيحاتٌ أُخَرُ خارجةٌ عن الحصرِ لا يخفى إيجادُها في مواضِعها على من أخذتِ الفطانةُ بيدِهِ. وقد أشرنا إلى جملةٍ منها في كتابِنا الموسوم «بمنتهى المسالك في رُتَب السالك» فعليك بمراجعتِهِ.

وعلى هذا فلا يخفى الترجيحُ المتعلّقُ بالاستدلالات المتعارضةِ بالنظرِ إلى ذواتِها وطرُقِ إثباتِها.

وأمّا التعارُض الواقعُ بين المنقولِ والمعقولِ، فالمنقولُ إمّا أنْ يكونَ خاصاً، وإمّا عاماً.

فإنْ كانَ خاصاً، فإمّا أنْ يكونَ دالاً بمنظومِهِ، أو لا بمنظومِهِ.

فإنْ كان الأوّل، فهو أولى، لكونِهِ أصلاً بالنسبةِ إلى الرأي، وقلّةِ تطرُّقِ الخللِ إليهِ.

وإن كان الثاني فمنهُ ما هو ضعيفٌ جداً، ومنهُ ما هو قويٌّ جداً، ومنهُ ما هو متوسِّطٌ بين الرتبتين. والترجيحُ إذْ ذاك يكونُ على حسبِ ما يقعُ في نفسِ المجتهدِ من قوّةِ الدلالةِ وضعفِها، وذلك ممَّا لا ينضبطُ ولا حاصرَ لهُ، بحيث تمكن الإشارةُ إليهِ في هذا الكتاب، وإنَّما هو موكولٌ إلى الناظرين في آحاد الصوَرِ التي لا حصرَ لها.

وأمَّا إن كانَ المنقولُ عاماً، فقد قيلَ بتقدُّمِ القياسِ عليهِ، وقيل بتقدُّمِ العمومِ، وقيل بالتوقُّف، وقيلَ يتقدَّم على جليِّ القياسِ دونَ خفيهِ، وقيلَ يتقدَّم القياسُ على ما دخلهُ التخصيصُ دون ما لم يدخلهُ.

والمختارُ إنَّما هو تقديمُ القياسِ؛ وسواء كان جلياً أو خفياً، لأنهُ يلزمُ من العملِ بعمومِ العامّ إبطالُ دلالةِ القياسِ مُطلقاً؛ ولا يلزمُ من العملِ بالقياسِ إبطالُ العامّ مُطلقاً، بل غايةُ ما يلزمُ منهُ تخصيصُهُ وتأويلهُ. ولا يخفى أنَّ الجمعَ بين الدليلَين على وجهٍ يلزمُ منهُ تأويلُ أحدهما أولى من العملِ بأحدهما وإبطالِ الآخر؛ ولأنَّ القياسَ يتناولُ المتنازعَ فيهِ بخصوصهِ، والمنقول يتناولهُ بعمومهِ؛ والخاصُّ أقوى من العامّ.

فإن قيل: إلاَّ أنَّ العمومَ أصلٌ، والقياسَ فرعٌ، والأصلُ مقدَّمٌ على الفرعِ، وأيضاً فإنَّ تطرُّقَ الخللِ إلى العموم أقلُّ من تطرُّقهِ إلى القياس على ما سبق تقريرُهُ، فكان أولى.

قلنا: أمَّا الأوّلُ فإنَّما يلزمُ أنْ لو كانَ ما قيل بتقديمِ القياسِ عليهِ هو أصلُ ذلك القياسِ، وليس كذلك، بل جاز أنْ يكونَ فرعاً لغيرهِ.

فإن قيل: وإنْ لم يكنْ فرعاً لذلك العامّ بعينهِ، فهو فرعٌ بالنسبةِ إلى ما هو من جنسهِ.

قلنا: إلاَّ أنَّ ذلك لا يمنعُ من تخصيصِ العمومِ بالقياسِ، وإلاَّ لما جاز تخصيصُ عمومِ الكتاب بخبرِ الواحدِ لكونهِ فرعاً بالنسبةِ إلى ما هو من جنسهِ، وهو ممتنعُ على ما سبق.

وما ذكروهُ من الترجيحِ الثاني، فهو مُعارضٌ بمثلهِ؛ فإنَّ العامّ، وإنْ كان ظاهراً، فيحتملُ الخصوصَ؛ واحتمالُ ذلك في الشرعِ أغلبُ من احتمالِ الغلطِ من المجتهدِ المتبحرِ، على ما لا يخفى. ولهذا، قيل إنهُ ما من عامٍّ، إلاَّ وهو مخصوصٌ إلاَّ في قولهِ تعالى: ﴿والله بِكُلِّ شيءٍ عَليمٌ﴾[1] ولا كذلك القياس.

---

(١) البقرة، ٢٨٢.

الباب الثاني

في الترجيحاتِ الواقعةِ بين الحدود
الموصلةِ الى المعاني المفردةِ التصوريَّة

واعلمْ أنَّ الحدودَ على اختلافِ أنواعِها منقسمةٌ الى عقليَّةٍ وسمعيَّةٍ كانقسامِ الحججِ. غيرِ أنَّ ما هو متعلَّقُ غرضنا ههنا إنَّما هو السمعيَّةُ، ومن السمعيَّةِ ما كان ظنياً. وعند تعارُض الحدَّين السمعيَّين، فقد يقعُ الترجيحُ بينهما من وجوهٍ.

الأوَّل أنْ يكونَ أحدُهما مشتملاً على ألفاظٍ صريحةٍ ناصَّةٍ على الغرضِ المطلوبِ من غيرِ تجوُّزٍ ولا استعادةٍ ولا اشتراكٍ ولا غرابةٍ ولا اضطرابٍ ولا ملازمةٍ، بل بطريق المطابقةِ أو التضُّمنِ، بخلافِ الآخر، فهو أولى لكونهِ أقربَ إلى الفهمِ، وأبعدَ عن الخللِ والاضطراب.

الثاني أن يكونَ المعرّفُ في أحدِهما أعرفَ من المعرّفِ في الآخر، فهو أولى لكونهِ أفضى إلى التعريفِ.

الثالث أن يكونَ أحدُهما معرّفاً بالأمور الذاتيَّةِ، والآخر بالأمور العَرضيَّةِ، فالمعرّفُ بالأمورِ الذاتيَّةِ أولى، لأنهُ مُشارَكٌ للمعرّفِ بالأمورِ العَرَضيَّةِ في التمييزِ، ومرجَّحٌ عليهِ بتصويرِ معنى الحدود.

الرابع أنْ يكونَ أحدُ الحدَّين أعمَّ من الآخر، فقد يمكنُ أنْ يُقالَ الأعمُّ أولى، لتناولهِ محدودَ الآخرِ وزيادة؛ وما كان أكثرَ فائدة فقد يمكنُ أن يُقالَ بأنَّ الأخصَّ أولى، نظراً إلى أنَّ مدلولهُ متَّفَقٌ عليهِ، ومدلول الآخرِ من الزيادةِ مختلَفٌ فيهِ؛ وما مدلولهُ متَّفَقٌ عليهِ أولى.

الخامس أنْ يكونَ أحدُهما قد أتيَ فيهِ بجميع ذاتياتهِ، والآخر ببعضِها مع التمييزِ؛ فالأوّلُ يكونُ أولى لأنهُ أشدُّ تعريفاً.

السادس أن يكونَ أحدُهما على وفقِ النقل السمعيّ، والآخرُ على خلافهِ؛ فالموافقُ يكونُ أولى لبعدهِ عن الخللِ، ولأنهُ أغلبُ على الظنّ.

السابع أنْ يكونَ طريقُ اكتساب أحدِهما أرجحَ من طريق اكتسابِ الآخرِ فهو أولى، لأنهُ أغلبُ على الظنّ.

الثامن أنْ يكونَ أحدهما موافقاً للوضع اللغويّ، والاخرُ على خلافهِ، أو أنهُ أقربُ إلى موافقتهِ، والآخرُ أبعدُ؛ فالموافِقُ، أو ما هو أكثرُ موافقةً للوضعِ اللغوي، يكونُ أولى، لأنَّ الأصلَ إنّما هو التقريرُ دونَ التغيير، لكونهِ أقربَ إلى الفهمِ، وأسرَعَ إلى الانقيادِ. ولهذا، كان التقريرُ هو الغالب، وكان مُتّفقاً عليهِ، بخلاف التغيير، فكان أولى.

التاسع أن يكونَ أحدُهما ممّا قد ذهب إلى العمل بهِ أهلُ المدينةِ، أو الخلفاء الراشدون، أو جماعةٌ من الأمّةِ، أو واحدُ من المشاهيرِ، بالاجتهاد والعدالةِ والثقةِ بما يقولُ، بخلاف الآخرِ، فهو أولى، لكونهِ أغلبَ على الظنّ وأقرب إلى الانقيادِ.

العاشر أنْ يلزمَ من العمل بأحدِهما تقريرُ حكمِ الحظْرِ، والآخر تقرير الوجوبِ، أو الكراهة، أو الندب؛ فما يلزمُ منهُ تقريرُ الحظرِ أولى لما قدّمناهُ في الحجج.

الحادي عشر أنْ يلزمَ من أحدِهما تقريرُ حكمِ النفي، والآخر الإثبات، فالمقرّرُ للنفي أولى، لما سبق في الحجج.

الثاني عشر أنْ يلزمَ من أحدِهما تقريرُ حكمٍ معقولٍ، ومن الآخر حكم غير معقولٍ؛ فما يلزمُ منهُ تقريرُ حكمٍ معقولٍ أولى لما سبق في الحججِ.

الثالث عشر أن يلزمَ من أحدِهما درء الحدّ والعقوبة، ومن الآخر إثباتُهُ؛ فالداريء للحدّ أولى، لما سبق أيضاً.

الرابع عشر أنْ يكونَ أحدُهما يلازمُهُ الحريّةُ أو الطلاق، والآخر يلازمُهُ الرقُّ أو إبقاء النكاحِ؛ فالحكمُ فيهِ ما سبق في الحجج.

وقد يتشعَّبُ من تقابُلِ هذهِ الترجيحاتِ ترجيحاتٌ أخرى كثيرةٌ خارجةٌ عن الحصرِ، لا تخفى على متأمِّلها.

وهذا آخرُ ما أردناهُ، ونهايةُ ما رتَّبناهُ. اللَّهُمَّ! فكما ألهمتَ بانشائهِ، وأعنْتَ على إنهائهِ، فاجعلهُ نافعاً في الدُّنيا، وذخيرةً صالحةً في الأخرى؛ واختمْ بالسعادةِ آجالَنا، وحقِّقْ بالزيادةِ آمالنا؛ واقرنْ بالعافيةِ غدوَّنا وآصالَنا، واجعلْ إلى حصنِكَ مصيرَنا ومآلنا؛ وتقبَّلْ بفضلكَ أعمالَنا؛ إنَّكَ مجيبُ الدَّعَواتِ، ومفيضُ الخيرات؛ والحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على سيدنا مُحمَّد، خاتمِ النبيِّين، وعلى آلهِ وصحبه أجمعين، وسلَّم، إلى يوم الدين!.

فهرست الجزءين الثالث والرابع
من كتاب الإحكام في أصول الأحكام

الجزء الثالث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
المسألة الخامسة عشرة: اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب	١٤٩
المسألة السادسة عشرة: اختلفوا في نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع أو لا؟	١٥١
المسألة السابعة عشرة: لا نعرف خلافاً بين الأمة في أن الناسخ اذا كان مع جبريل عليه السلام لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم في حق المكلفين	١٥٢
المسألة الثامنة عشرة: الزيادة على النص هل تكون نسخاً؟	١٥٤
المسألة التاسعة عشرة: اتفقوا على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة	١٦٠
المسألة العشرون: أتفق العلماء على جواز نسخ جميع التكاليف بإعدام العقل .	١٦٢
خاتمة: في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ	١٦٢
الأصل الخامس: في القياس	١٦٤
الباب الأول: في شرائط القياس	١٧٣
القسم الأول: في شرائط حكم الأصل	١٧٣
القسم الثاني: في شروط علة الأصل	١٧٩
المسألة الأولى: ذهب الأكثرون الى أن شرط علة الأصل أن لا يكون محلّ حكم الأصل ولا جزءاً من محله	١٧٩
المسألة الثانية: اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة .	١٨٠
المسألة الثالثة: ذهب الأكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط	١٨٠
المسألة الرابعة: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم	١٨٣
المسألة الخامسة: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي . .	١٨٦
المسألة السادسة: اشترط قوم أن تكون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه	١٨٩
المسألة السابعة: اتفق الكل على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس	١٩٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الجزء الرابع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة